تطور الفكر العربى الحديث

(الجزء الثانى)

د. عبد السلام محمد الشاذلى

على سبيل التقديم...

لأن المعرفة اهم من الثروة واهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات لمواكبة عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة في تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية اطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الاهمية لهذا المهرجان كاضخم مشروع نشر لروائع الأدب العربى من اعمال فكرية وإبداعية وايضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للافكار المدمرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما انتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن مئات العناوين وملايين النسخ من اهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق باسعار رمزية اثبتت التجربة ان الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الاكيدة فى الإسهام فى رُكب الحضارة الإنسانية على ان ياخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم اصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

وللعام الثالث تواصل مكتبة الأسرة إشعاعها الثقافى حيث تقدم هذا العام ١٧٢ كتاباً فى سبع سلاسل يصدر منها ما يقارب ١٨ مليون نسخة كتاب فى اضخم مشروع ثقافى قومى تشهده مصر الحديثة..

د. سمير سرحان

كانت عنايتنا فيما سبق تتركز أساسا حول بيان الأسس الموضوعية فى حركة الاصلاح الدينى ، الاسلامى ومقارنتها بحركة الاصلاح الدينى المسيحى ، مع تحديد الفروق الخاصة بين تلك الحركتين وكذلك مع تحديد الفروق الخاصة بين خطتى الأفغانى ومحمد عبده فى الاصلاح الدينى .

ولكن ثمة نقطة هامة تتعلق بالأسس الفكرية والفلسفية لحركة الاصلاح الدينى عند محمد عبده والأفغانى ، يجب التعرض لها ، وذلك لمعرفة التأثرات اللاحقة عند بعض المفكرين العرب سواء! كان هذا التأثر بالرفض أو القبول أو التطوير لفكرة الأستاذ الامام . الا أن موقفا نقديا من التيار الفكرى للامام محمد عبده ، نجده عند بعض المفكرين الشوام ، كموقف الأستاذ فرح انطوان كما نجد تطويرا للفكر الفلسفى فى حركة الاصلاح الدينى فى المنهج النفسانى أو الذاتى عند الأستاذ العقاد فالى أى مدى يتفق ذلك والأسس الفكرية لحركة الاصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده ؟

من المعروف أن جهود الأفغانى ومحمد عبده لم تقف عند حد بعث التراث العربى القديم ، كالفلسفة الاسلامية بمدارسها الكبرى عند الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد أو بمدارس وفرق « علماء الكلام » والتوحيد والتصوف .

بل ان تلك الجهود العلمية تجاوزت ذلك التراث الفكرى ، لكى تتعرف على العلوم الحديثة من فلسفة ورياضة ومنطق وفلك وطبيعة ، وأيضا على فلسفة التاريخ والاجتماع والحضارة ٠

فلقد كان الأفغانى (واسع الاطلاع فى العلوم العقلية والنقلية وخصوصا الفلسفة وفلسفة تاريخ الاسلام والتمدن الاسلامى ، وسائر أحوال الاسلام ، وكان يعرف اللغات الأفغانية والفارسية والعربية والتركية والفرنساوية جيدا مع الالمام باللغتين الانجليزية والروسية ٠ وكان كثير المطالعة لم يفته كتاب فى آداب الأمم وفلسفة أخلاقهم الا طالعه) (١) ٠

ولقد تثقف الأفغانى بمبادىء (الغلوم العربية والتاريخ وعلوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه واصول وكلام وتصوف ، والعلوم العقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية وتهذيبية وحكمة نظرية طبيعية والهية والعلوم الرياضية وحساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك ونظريات الطب والتشريح) (٢) ٠

سبقت الاشارة الى ثقافة الشيخ محمد عبده وسعة اطلاعه على علوم « الأمم الراقية » والى انه درس بعناية تاريخ الاجتماع وأسس العمران ، ولقد قام بتدريس مادة التاريخ بدار العلوم اثر عودته الى مصر بعد منفاه ٠ كما اقترح تدريس « مقدمة ابن خلدون » بالأزهر ٠٠ ذلك بالاضافة الى ثقافة عربية اسلامية عميقة ٠ سواء فى الفلسفة الاسلامية أو الأدب العربى واليه يعود الفضل فى نشر عيون التراث اللغوى والأدبى ، فلقد ساعد على طبع وتحقيق كتاب « المخصص » لابن سيده ، وهو معجم لغوى فريد فى اللغة العربية ،

---

(١) المرجع نفسه ٠ ص ٦٧ ٠

(٢) المرجع نفسه ص ٦٦ ٠

يتناول المادة اللغوية حسب معانيها لاحسب ترتيبها الهجائى ، كما ساعد على نشر كتاب « دلائل الاعجاز » لعبد القاهر الجرجانى بالاضافة الى شرحه « لنهج البلاغة » ٠٠

والأستاذ الامام (هو الذى عهد الى الأستاذ سيد المرصفى فى تدريس كتب الأدب بالأزهر ، امثال كتاب الكامل للمبرد ، وديوان الحماسة لأبى تمام ، ولم يكن ذلك معروفا من قبل ، فكان عمله هذا سببا فى نهضة أدبية واضحة تأثر بها كثير من الأدباء البارزين وتلاميذهم) (١) ٠

والأستاذ سيد المرصفى هو أحد الأساتذة الذين يدين لهما الدكتور طه حسين بحياته الأدبية ، الى جانب المستشرق الايطالى « تالينو » ٠٠ كما سنرى فيما بعد ٠

أما عن دراسة الامام محمد عبده لتاريخ الاجتماع ونواميس العمران ، فهذا مما لاشك فيه ، فالأستاذ محمد عبده هو أول من اقترح تدريس « مقدمة ابن خلدون » بالأزهر وهى دراسة أصيلة لقوانين تطور المجتمع كما وصلت الى قمتها فى نهاية القرون الوسطى واذ كان مفهوم القوى المحركة للتاريخ عند ابن خلدون يقوم على أساس « الصراع بين العصبيات »سواء بين القبائل أو الأمم ، وهو مفهوم يتفق ومستوى تطور المعرفة فى العصور الوسطى أى فى القرن الرابع عشر الميلادى ٠ فان الأستاذ الامام قد استطاع أن يقف للقوى المحركة للتاريخ يتفق ومستوى تطور المعرفة فى العصر الحديث ٠

وهو مفهوم بوضح أن القوى المحركة للتاريخ هى قوى «الصراع بين الطوائف « الاجتماعية » من أجل السيطرة على« الملكية الاجتماعية

(١) أحمد امين : زعماء الاصلاح ، ص ٣٣٤ ٠

بصفةعامة » والملكية العقارية » بصفة خاصة وهو مفهوم لم تتوصل اليه المعرفة التاريخية الحديثة الا فى أوائل القرن التاسع عشر ٠ خاصة بعد أن كشفت حوادث الثورة الفرنسية الكبرى فى عام ١٧٨٩ عن حقيقة الواقع التاريخى للعلاقات الاجتماعية الحديثة ٠

ولقد اتضح هذا الواقع التاريخى للمؤرخين الفرنسيين فى مرحلة ما يطلق عليها فى تاريخ فرنسا – مرحلة العودة – أى عودة « آل بوربون » الى الحكم بعد أن اسقطتهم الثورة الفرنسية الكبرى فى عام ١٧٨٩ م ٠ وهى الفترة التى تمتد من ١٨١٤ – ١٨٣٠) ٠

ولقد فهم المؤرخون الفرنسيون وقتئذ ان مفتاح تاريخ فرنسا خاصة وتاريخ المجتمع الانسانى عامة يتوقف على فهم العلاقات الاجتماعية ،وتطور الملكية العقارية ، والصراع بين الفئات والطوائف الاجتماعية ٠

ومن أشهر مؤرخى فرنسا فى مرحلة العودة : فرنسوجيزو Guizot (١٧٨٧ – ١٨٧٤) و « ميشيليية » Michelet (١٧٩٨ – ١٨٧٤) ومينيـة Mignet (١٧٩٦ – ١٨٨٤) ٠ و « تيير » Thiers (١٧٩٧ – ١٨٧٧) و » تييرى » Thierry (١٧٩٥ – ١٨٥٦) ٠

وقبل أن تتعرف على مفاهيم مؤرخى فرنسا فى مرحلة العودة يجب أن تشير الى كيفية تعرف الأستاذ الامام على الفكر التاريخى الحديث فلقد كان محمد عبده (يسارع الى مطالعة ما يعرب من الكتب ٠٠ وقد كان فيما كتبه فى جريدة الأهرام الأسبوعية فصل فى تقريط كتاب – « التحفة الأدبية فى تاريخ الممالك الأوربية » الذى هو تعريب لكتاب :

[٢] 'histoire de la civilisation en Europe et en France.

تاريخ المدينة فى أوربا وفرنسا « لمؤلفه الوزير فرانسوا جيزو ، بقلم الخواجة حنين نعمة الله خورى) (١) ٠

ويعود الفضل الى مؤرخى فرنسا فى مرحلة العودة من :جيزو وميشلية الى تييرى فى الكشف عن القوى المحركة الأساسية للتاريخ الحديث ٠ من حيث هى قوى نضال الشعوب والطوائف المضطهدة ضد مستقليها من الأمراء والملوك والاقطاعيين والبرجوازين ٠ ولقد اهتموا (بتاريخ الفكر الحضارى للشعوب لا بتاريخ الملوك والارستقراطيين كما كانت عليه الحال من قبل) (٢) وتبين لهم فى (عهود الاقطاع فى العصور الوسطى عهود اضطهاد ، حين كان الفلاحون فريسة النهب والأذى ٠٠ وفى عصر « لويس الرابع عشر » الذى كان يطلق عليه : العصر الذهبى ، ماخلف المظهر مما هو من آثار الملكية المطلقة) (٣) ٠

غير أن ما بذله مؤرخوا فرنسا فى مرحلة العودة ، من جهود جبارة فى كشف الصراع بين الطوائف الاجتماعيــة على انه المحرك الجوهرى للتاريخ الا انهم لم يقدموا تفسيرا علميا لنشأة تلك الطبقات الاجتماعية ذاتها ٠

فنتيجة هذا الصراع الاجتماعى لا يتوقف ــ لديهم ــ على درجة تطور المجتمع من الناحية الموضوعية ، بل تتوقف فى النهاية على ما يطلق عليه اسم « الطبيعة الانسانية » لتلك الطوائف أو بعبارة أدق فان نتيجة الصراع الاجتماعى تتوقف عندهم على درجة التقدم

---

(١) الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق : محمد عبده ٠ دار المعارف بمصر ١٩٤٦ ٠ ص ٨٣ ٠

(٢) د٠ محمد غنيمى هلال : الأدب المقارن ط ٣ ــ ١٩٦٢ الأنجلو المصرية ص ٢٥٠ ٠

(٣) المرجع نفسه ٠ ص ٢٠٥ ، ٢٥١ ٠

الفكرى لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك . فعلى أساس تقدم الادراك الانسانى يتوقف التقدم الحضارى عامة .

فنحن هنا مازلنا فى حدود النظرة المثالية للتاريخ ، ولكن فى حدود أكثر عمقا وأوسع شمولا . لذلك كان تفسير مؤرخى فرنسا فى مرحلة العودة لنشأة الطبقات الاجتماعيـة وبالتـالى لمصائرها التاريخية تفسيرا رومانتيكيا . وهذا مما دفع بعض الدارسين الى أن يعد « ميشلية » Michelet الذى يقترن اسمه عادة « بجيزو » — (مثالا للمؤرخ الرومانتيكى) (١) .

فنتيجة الصراع الاجتماعى عند هؤلاء المؤرخين لا تحددها درجة تطور المجتمع من الناحية الموضوعية بل (نتيجة الهضم والتمثيل للماضى الانسانى الحضارى « ونتيجة ادراك كل شعب أو أمة للموقف الانسانى أدراكا يتوقف عليه تخلف الأمة أو تقدمها ، وقد يترتب على هذا الادراك تقدم الانسانية جمعاء) (٢) .

فالآن نحن عند حد القول بأن نشأة الأمم وتقدمها يرتبط بتقدم الفكر أو الادراك البشرى .

ولكن مما لاشك فيه ان كتاب جيزو « تاريخ المدينة فى أوربا وفرنسا » والذى عرب تحت عنوان التحفة الأدبية فى تاريخ الممالك الأوربية » . والذى كتب عنه الأستاذ الامام تقريظا بجريدة الأهرام القديمة ، قد أثر تأثيرا بالغا فى فهم محمد عبده للتاريخ الحديث . وهو فهم قد وسع من ادراكه للقوى المحركة للمجتمع الحـديث . وان كان هذا الادراك لم يخلص نهائيا من بعض الجوانب الذاتية والمثاليـة .

---

(١) المرجع نفسه . ص ٢٥٠ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٢٤٨ .

كان موقف الأفغـاني ومحمد عبده تجـاه العلوم الطبيعيـة يتناسب مع موقفهما تجاه العلوم التاريخية والاجتماعية ، بمعنى انه « الموقف الوسط » بين المذاهب الحديثة والمذاهب القديمة ٠

فنظرية التطور كما صاغها داروين لا تقبـل عند الأفغـانى ومحمد عبده فى رسالة « الرد على الدهريين » التى ترجمها الامام من الفارسية الى العربية فى عام ١٨٨٥ م – لاتقبـل كلية ولا ترفض كلية ٠

ويحدد الشيخ رشيد رضا فى كتابه « تاريخ الأستاذ الامام » هذا « الموقف الوسط » للأفغانى ومحمد عبده تجاه العلوم الطبيعية بقولـه :

(يشتبه على الجاهل الفرق بين رأى السيد فى النشؤ ورأى داروين ، فقـد حـكى الأستاذ الامـام عن درس السيد للاشارات ما نصه : وأثبت أن الانسان نوع من أنواع الحيوانات الأرضيـة (لا كما يزعم أرباب الأوهام كالصينيين وقدماء الفرس من أنهم أبناء السماء فيتذكر من له فطنة) وانه قد أتى حين من الدهر وهو على مقربة منها ينشأ نشأتها ، ويسير فى سيرتها ٠٠٠٠٠ فاذا قابلنـا هذا القول برده على المادتين الذين يقولون انه لا فرق بين الانسان وبقية الحيوانات يتجلى لنا ان مذهبه وسط بين المذاهب فى ذلك ، وهو ان الانسان حيوان مترق من جهة وملك أرضى من جهة أخرى أى انه جامع لخواص الجنسين) (١) ٠

---

(١) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده جـ ١ ط ١ مطبعة المنار سنة ١٩٣١ ٠ ص ٨١ ٠

وكان موقف الأفغانى ومحمد عبده تجاه الفلسفة يتشابه أيضا مع موقفها تجاه العلوم التاريخية والطبيعية ، أى انه الموقف الوسط بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب علماء الكلام والمتصوفة ·

ولقد أخذ محمد عبده عن الافغانى – كما سبقت الاشـــارة « الفلسفة والمنطق والحكمة الشرقية » · والمقصود بالحكمة الشرقية هنا ، الفلسفة المشرقية ، نسبة الى المشرق العربى وهى الفلسفة الاسلامية التى تبدأ من الكندى فالفارابى ، الى ان تصل الى قمة تطورها فى فلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا · فى حين يطلق على فلسفة « ابن باجه » « وابن طفيل » « وابن رشد » الحكمة المغربية ، نسبة المغرب العربى ·

وتأثر الافغانى ومحمد عبده بالفلسفة المشرقية مالا جدال فيه · فلقد أشار الشيخ رشيد رضا فيما سبق الى ما رواه الأستاذ امام عن « درس السيد للاشارات » ان درس السيد جمال الدين الأفغانى لكتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا · وكان الافغانى يعرف فى مصر أيضا بأنه (يقوم بتدريس فلسفة « ابن سينا ») (١) ·

ولا نريد الخوض فى تيارات الفلسفة الاسلامية ومدارسها ، لأن ذلك ليس مجال بحثنا ولكننا سنشير بصورة موجزة الى تأثيرها فى الفكر العربى الحديث خاصة عند الافغانى ومحمد عبده · كما سنشير الى تأثير الفلسفة الاسلامية بالواقع الاجتماعى السياسى فى القرنين الرابع والخامس من الهجرة ، وتأثر عوامل بعثها فى العصر الحديث بالواقع الاجتماعى والسياسى فى القرن التاسع عشر ·

---

(١) محمد سعيد عبد المجيد (سعيد الأفغانى) : نابغة الشرق السيد جمال الدين الأفغانى · دار الكاتب العربى · القاهرة « بدون تاريخ » · ص ٣٩ ·

لقد حاولت الفلسفة الاسلامية المشرقية أن توفق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ولقد ظلت الفلسفة الاسلامية عند الفارابى تجنح الى الافلاطونية · الى ان جاء الشيخ الرئيسى ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) ، فحاول ان يحذو حذو المعلم الأول ·

وكان هذا الميل نحو الفلسفة المشائية هو الذى دفع الامام الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠١ هـ) الى تكفير ابن سينا فى عشرين مسالة ، منها : القول بقدم العالم وعدم علم الله ـ بالجزئيات ، ونفى البعث وسجل الغزالى تفسيره لتلك القضايا فى كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة » الذى فنده ابن رشد بدوره فى كتابه الشهير أيضـا « تهافت التهافت » ·

ولكن على الرغم من ذلك فلم تكن فلسفة ابن سينا فلسفة مشائية · فلقد ظل عالقا بها بعض تعاليم الفلسـفة الافلاطونية ، وبعض تعاليم الافلاطونية الحديثة أو المحدثة كما عند أفلوطين · وهى تعاليم تغلب عليها طابع التصوف خاصة فى المرحلة النهائية من التطور الفلسفى لابن سينا · وهى المرحلة التى عبر عنها كتابة « الاشارات » الذى كان يقوم بتدريسه جمال الدين الافغانى لتلاميذه فى مصر ·

وعن الفروق المذهبية بين مدارس الفلسفة الاسلامية يحدثنا الأستاذ المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى قائلا (ان الفرق بين المعلم الثانى والشيخ الرئيس ان الفارابى يجنح الى الافلاطونية على حين يميل ابن سينا الى المشائية · وليس هذا هو الفرق الوحيد بين الحكيمين وبين المدرستين لأن ابن سينا اصطنع فى آخر حياته فلسفة أخرى خلاف المشائية التى بسطها فى « الشفاء » وفى « النجاة » هى التى يسميها الفلسفة المشرقية ، كما تتمثل فى « الاشارات » ·

الفلسفة المشرقيـــة « اشراقيـة صوفيـــة » متأثرة بالمشرق فى فارس) (١) ٠

وكتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن ســينا « موســوعة فلسفية » تشتمل على أربعة أقسام المنطق « الطبيعيات ، الالهيات ، التصــوف » ٠

ويتناول ابن سينا فى الالهيات والتصوف الحديث عن « الوجود» وعلله ، واثبات واجب الوجود ، والتصرف بصفاته ، كما يتناول فيه الحديث عن مقامات العارفين واحوالهـم ٠ وهو تصــوف بالمعنى الفلسفى ٠ فلم يكن تصوف ابن سينا ثمرة رياضة روحية أو مجاهدة اخلاقية ، بل كان تعبيرا فلسفيا عن أحوال متخيلة ٠

ويبدو تأثر الأستاذ الامام بتصوف والهيات ابن سينا واضحا فى حديثه عن الواجب وواجب الوجود ، وعن تسلسل الموجودات عن الواجب، والواجب هنا مفهوم فلسفى أو منطقى يقابل « المستحيل، ويتوسط « الممكن » حيث ان (الموجود الذى ليس بممكن هو الواجب، اذ ليس وراء الممكن الا المستحيل ، والواجب والمستحيل لا يوجد ، فيبقى الواجب ، فثبت ان للمكنـــات الموجــودة موجـــدا واجب الوجــود) (٢) ٠

ونحن هنا لا نقرر قضايا فكرية أو منطقية ، بقدر ما نحاول تبين مدى التأثر بين الفلسفة الشرقية عند ابن سينا وبين فلسفة زعيمى الاصلاح الدينى فى القرن التاسع عشر ٠

---

(١) د٠ احمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية « المكتبة الثقافية » مطبعة مصر ١٩٦٥ ص ١٤٧ ٠

(٢) محمد عبده ٠ رسالة التوحيد ط اولى المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٤ هـ ص ٣٢ ٠

وان كان تأثر الأستاذ الامام بتصوف والهيات ابن سينا قد جاء فى المرحلة الأولية لتكوينه الفكرى . أى قبل نضوجه العلمى . الا انه قد تمرس فى مرحلة متأخرة بمنطق ابن سينا » .

ففى عام ١٨٩٧ أخذ الأستاذ الامام فى شرح كتاب « البصائر النصيرية » فى علم المنطق الذى يعد تلخيصا أمينا لآراء ابن سينا . وأثر ابن سينا فى تطوير المنطق الأرسطى لا ينكر (ولا شك انه مسئول عن اذاعة المنطق بحالته الراهنة فى العالم العربى ، حتى ان كتاب البصائر النصيرية فى علم المنطق ، والذى خفقه ونشره الأستاذ الامام محمد عبده . وكان يقوم بتدريسه ، بعد تلخيصا أمينا لأراء الشيخ الرئيس) (١) .

ويخلص السيد الباحث الى القول (ان الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده جدد مدرسة ابن سينا ، فاشتغل بالمنطق ورجع الى كتبه القديمة ، كما انه فى رسالة « التوحيد » سلك مسلك الشيخ الرئيس فى اثبات الواجب) (٢).

ويجب علينا قبل بيان موقف الأستاذ الامام ، وهو الموقف الوسط بين مذاهب الفلاسفة والكلاميين . ان تحدد صلة الفلسفة المشرقية عند ابن سينا بالواقع الاجتماعى والسياسى للمجتمع العربى فى القرنين الرابع والخامس للهجرة .

فلم تكن فلسفة ابن سينا فلسفة صوفية بحتة ، والا ما حمل عليها الغزالى حملته العنيفة باسم الدين والتصوف فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

ولم تكن فلسفة ابن سينا أيضا فلسفة مشائية خالصة ، والا

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية .
(٢) المرجع نفسه . ص ١٤٧ .

ما حمل عليها ابن رشد تحت راية الولاء المطلق لفلسفة القدماء من اليونانيين بصفة عامة وفلسفة أرسطو بصفة خاصة ـ حملته التى تركزت حول القول بعدم تصريح أرسطو بما يسمى « بواجب الوجود » ٠ وينسب ابن رشد هذا القول فى كتابه « تهافت التهافت» الى فلاسفة المشرق وخاصة الى ابن سينا ٠ الذى كثيرا ما يتهمه بمهادنة « أهل عصره » ٠

ومادمنا قد دخلنا فى دائرة الاتهام « بالمهادنة » لأهل العصر ٠ أو ما يسميها ابن رشد أيضا « بالممالاه » للعامة حينئذ تكون الفلسفة الاسلامية قد دخلت نطاق السياسة العربية ٠

لقد نشأ ابن سينا فى بيت يميل أهله الى الشيعة والفرق الباطينية ، التى كانت تناصر الدعوة العلوية ، ولقد كان العلويون يروون انهم أحق بالخلافة من بنى العباس ، وأن العباسيين قد خدعوهم واستأثروا بالخلافة دونهم وتحالف العلويون مع كل العناصر التى حاولت تقويض الخلافة العباسية ، فتحالفوا مع ثورة الزنج التى هددت الدولة العباسية مدة خمسة عشر عاما (٨٦٩ ـ ٨٨٣ م) كما تحالفوا مع ثورات القرامطة ٠ وتزعزعت هيبة الخلافة العباسية وشلت قواها حتى اقتصر سلطانها على بغداد ، وشجعت تلك الظروف المحيطة بالخلافة العباسية استقلال بعض أجزاء الدولة عنها فأسس السامنيون دولتهم فيما وراء النهر فى عام ٢٦١ هـ ٠٠ واتخذوا بخارى عاصمة لهم ، وقامت بفارس الدولة البويهية التى استطاعت فيما بعد ان تسيطر على العراق ذاتها ، واستمرت بغداد تحت حكمهم قرنا من الزمان ونيف (٣٢١ ـ ٤٤٧ هـ) ٠ (وملوك آل بويه من الفرس ٠٠ وهم من الشيعة العلوية ، وكان العلويون يشعون فى

نشر دعوتهم هناك منذ أيام الرشيد ... امتدت سلطة البويهين على العراق وفارس وخراسان الى سنة ٤٤٧ هـ) (١) .

وولد ابن سينا في سنة ٣٧٠ هـ (وكان أبوه من بلخ في شمال افغانستان) ، وسكن مملكة بخارى في زمن نوح بن منصور من الدولة السامانية ، وتولى التصرف بقرية من قراها اسمها خرمثين ، وفيها ولد ابنه الحسين سنة ٣٧٠ هـ ... واتفق ان نوحا المذكور مرض فذكر له ابن سينا ، فاستخدمه فبرىء على يده فقربه اليه فارتفعت منزلته وتولى بعض مناصب الدولة (٢) .

ومن هذه البيئة الحاوية التى نشأت فيما وراء النهر في البلاد الفارسية ، ترسبت الميول التصوفية الباطنية في الفلسفة المشرقية لابن سينا .

وعن تشيع وتصوف ابن سينا يقول العقاد (ومتى ذكرت الدعوة العلوية ، فقد ذكرت معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف ، وكل دراسة يستعان بها على أفكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور ، اذ كان العلويون من انصار التجديد لأنهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة.. ومن الملاحظات التى لا تفوت المؤرخ في هذا الصدد ان كبار الفلاسفة المشرقيين جميعا كانوا من أنصار الشيعة ، وهم الكندى والفارابى وابن سينا ... وحسبك من تشيع ابن سينا نشأته بين الاسماعيليين ... بل كان البيت الذى ولد فيه بن سينا مركزا من مراكز الدعوى الاسماعيلية والمباحث

---

(١) جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . الجزء الثانى طبعة دار الهلال ١٩٥٧ بتحقيق د. شوقى ضيف . ص ٣٦١ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٨٨ .

الفلسفية ، ولم يكن قصاراهم منها الايمان بها وكفى • قال فيما رواه عنه تلميذه الجوزجاني : وكان ابى مما أجاب داعى المصريين ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم) (١) •

ولم تكن العناصر الافلاطونية المحدثة ، وعناصر التصوف فى الفلسفة المشرقية عند الفارابى وابن سينا نتيجة كما يقول ابن رشد (لقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء) (٢) • بل كان ذلك نتيجه لتلك العوامل الاجتماعية والسياسية التى تمثلت فى وجود العديد من الفرق والأحزاب الاسلامية فى المشرق الاسلامى • والتى كان يغلب عليها مناصرة أهل — الباطن والمتصوفة •

فلا عجب اذن فى أن تنتصر الفلسفة الاسلامية فى المغرب العربى لمذاهب الفلاسفة اليونانيين القدماء • حيث كانت متحالفة وقتئذ مع أحزاب سياسية بعيدة عن أهل الباطن واتجاهاتهم المذهبية • ولم يقف هدا التحالف عند حدود الفلسفة الاسلامية بل تجاوزها الى دائرة العلوم الشرعية • حيث احتل فقه الامام مالك مكانا وحيدا أو فريدا ببلاد المغرب والأندلس •

كما انتشر هناك فقه ابن حزم (٣٨٤ — ٤٥٦ هـ) أمام الظاهرية ، والذى اتهم بانه ناصبى اى أنه يناصب عليا والعلويين العداء ، ولكى يقطع على العلويين أهدافهم السياسية ، نراه لا يقر بأى تفسير باطنى للنصوص الدينية •

لقد ورث الأفغانى ومحمد عبده بعض العناصر الصوفية من

---

(١) العقاد : الشيخ الرئيسى ابن سينا ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٧ • ص ٧ ، ٨ •

(٢) ابن رشد : تهادت النهافت : القسم الأول بتحقيق سليمان أنبا دار المعارف بمصر ٦٤ ص ١٤٠ •

فلسفة ابن سينا ، ولكن هذا الحكم لا يمكن قبوله بصورة مطلقة ٠ لأن مجرد الوقوف عند حد التراث الفكرى لا يعنى شيئا ما لم تكن هناك اضافة خلاقة تعمل على تجديد هذا التراث الفكرى ٠ والنظر اليه بمعايير نقدية جديدة ٠

ولقد حاول الافغانى التغلب على العناصر الصوفية التى ورثها من فلسفة ابن سينا ، وذلك عن طريق افصاله بالعلوم الحديثة ولكن كما يبدو ، فلقد ظلت فلسفته مزيجا من التصوف و - الفلسفة الحديثه (وقد تلقى السيد جمال الدين الفلسفة العربية القديمة فى بلاده ، ثم تلقى شيئا من الفلسفة الأوربية والرياضيات على الطريقة الحديثة فى الهند ، وكان قد تصوف قبل ذلك علما وعملا ، فكانت فلسفته مزيجا من التصوف والفلسفة القديمة والحديثة) (١) ٠

ومهما كان الأمر فى تصوف زعيمى الاصلاح الدينى الاسلامى ٠ فلقد انتهى بهما المطاف الى الاخذ بمذهب بعض المتصوفة القائلين « بوحدة الوجود » ٠٠ وهو مذهب يقترب من مذهب بعض الفلاسفة والمفكرين الأوربيين ابتداء من سبينوزا الى المفكر والشاعر الألمانى « جوته » ٠٠ (مذهب فلاسفة الافرنج فى الوجود قريب جدا من مذهب الصوفية القائلين بالوحدة وكان السيد يميل الى هذا المذهب) (٢) ٠

وكما مر الأفغانى بمرحلة التصوف العملى العلمى ، مر الأستاذ الامام بتجربة مماثلة ٠ فلقد كان خال والده الشيخ « درويش خضر » من هؤلاء الرجال الذين يعتز بهم تاريخ القرية المصرية ، نشأة فى قرية كنيسة أورين بايتاى البارود ، يعمل بفلاحة الأرض وكسب

---

(١) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام جـ ١ ٠ ص ٧٩ ٠

(٢) المرجع نفسه ٠ ص ٧٩ ٠

ولم يصد، تصوفه من الاعتقاد فى العلوم الحديثة من منطق وحساب وهندسة · ولعل فى نشأته فى قرية كنيسة أورين بايتاى البارود ، التى وقع أهلها من مسلمين ومسيحيين تحت نير استبداد الولاة وتعسفهم فى جمع الضرائب منذ عهد محمد على وابنائه الى عهد الاحتلال الانجليزى ، لعل نشأة الشيخ درويش خضر هذه هى التى دفعته الى نوع من التصوف العملى الذى كان يمتزج الســنوسية السياسية فى الوطن العربى · فلقد كانت الحركة الســنوسية منتشرة وقتئذ فى صحراء ليبيا ، ولقد ذهب الشيخ درويش خضر بالفعل الى صحراء ليبيا وتعلم هناك شيئا من العلم كما يحدثنا الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده عن خال والده وما تركه « من أثر عظيم فى حياته العملية والعلمية معا (ان أحد اخوال أبى ، واسمه الشيخ درويش سبقت له اسفار الى صحراء ليبيا ، ووصل فى اسفارة الى طرابلس الغرب وجلس الى السيد سبقت له اسفار الى صحراء ليبيا ، ووصل فى اسفاره الى طرابلس الغرب ، وجلس الى السيد محمد المدنى (*) والد الشيخ ظافر المشهور الذى كان قد سكن الاستانة وتوفى بها وتعلم عنده شيئا من العلم ، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية ، وكان يحفظ « الموطأ » وبعض كتب الحديث ·· ثم رجع من اسفاره الى قريته (**) ، واشتغل بما يشتغل به الناس من فلاحة الأرض وكسب الرزق ـ بالزراعة ··· جاءنى هذا الشيخ صبيحة الليلة التى بتها فى الكنيسة وبيده كتاب يحتوى على رسائل كتبها السيد المدنى الى بعض مريديه بالأطراف بخط مغربى دقيق ·· كانت

(★) لا تعرف كثيرا عن الشيخ محمد المدنى هذا ، و لـ (محمد بن محمد حسن ظافر المدنى : الأنوار القدسية فى تنزيه طرق القوم العلية · المطبعة البهية العثمانية ١٣٠٢ هـ) د· أبو الوفا التفتازانى : ابن عطا الله السكيدرى وتصوفه · ص ٢٧٩ ·

(★★) قرية كنيسة اورين بايتاى البارود بمحافظة البحيرة ·

هذه الرسائل تحتوى على شيء من معارف الصوفية ، وكثير من كلامهم فى آداب النفس وترويضها على مكارم الاخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل وتزهيدها فى الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا ٠٠ وفى اليوم السابع سألت الشيخ : ما هى طريقتكم ؟ فقال طريقتنا الاسلام ، فقلت : وليس كل هؤلاء الناس مسلمين ؟ قال : لوكانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمر ٠٠ هذه الكلمات كانت كأنها نار أحرقت جميع ما كان عندى من المتاع القديم ٠٠٠ متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون وأن كنافى غمرة ساهية سألته : ما وردكم الذى يتلى فى الخلوات أو عقب الصلوات ، فقال : لاورد لنا سوى القرآن ٠٠ فلم تمض على بضعة أيام الا وقد رأيتنى أطير بنفسى فى عالم آخر غير الذى كنت أعهد ٠٠٠ وتفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق لى الا هم واحد وهو ان أكون كامل المعرفة كامل أدب النفس ، ولم أجد أماما يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى الا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد هذا هو الاثر الذى وجدته نفسى من صحبه أحد أقاربى ، وهو الشيخ درويش خضر من أهل « كنيسة أورين » من مديرية البحيرة ، وهو مفتاح سعادتى ، ان كانت لى سعادة فى الدنيا ، وهو الذى رد لى ما كان قد غاب عن غيبوبتى ، وكشف لى ما كان خفى عنى مما أودع فى فطرتى) (١) ٠

لم يلهم الشيخ درويش خضر الأستاذ الامام مجرد العودة الى المنبع الأول للدين فحسب ، بل نراه يشجعه على تحصيل العلوم المنطقية والرياضية (وفى أواخر كل سنة دراسية كنت أذهب الى محله نصر(*) لاقيم بها شهرين ، وكنت عند وصولى الى البلد أجد خال

---

(١) محمد عبده : مذكرات الامام : ص ٣٧٣ ٠

(*) مسقط راس الأستاذ الامام وهى قرية تابعة لمركز شبرا خيت بمحافظة البحيرة ٠

والدى الشيخ درويش قد سبقنى ، وكل سنة كان يسألنى ماذا قرأت ، فاذكر له مادرست ، فيقول مادرست المنطق ، مادرست الحساب ، مادرست شيئا من مبادىء الهندسة ، وهكذا كنت أقول له : بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة فى الأزهر ، فيقول طالب العلم لا يعجز عن تحصيله فى أى مكان ، فكنت اذا رجعت الى القاهرة، التمس هذه العلوم عند من يعرفها فتارة كنت اخطىء فى الطلب ، وأخرى أصيب ، الى ان جاء المرحوم السيد جمال الدين الافغانى الى مصر سنة ١٢٨٦ هـ ٠٠٠ ولقد صاحبته من ابتداء شهر المحرم سنة ١٢٨٧ هـ وأخذت اتلقى عنده بعض العلوم الرياضية والحكمية (الفلسفية) والكلامية ٠٠٠ وأخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقولون عليه وعلينا الأقاويل ، ويزعمون ان تلقى تلك العلوم قد يفضى الى زعزعة العقائد الصحيحة ٠٠٠ فكنت اذا رجعت الى بلدى عرضت ذلك على الشيخ درويش ، فكان يقول لى : « ان الله هو العليم الحكيم ، ولا علم يفوق علمه وحكمته ، وأن اعدى أعداء العليم هو الجاهل ، واعدى أعداء الحكيم هو السفيه ، وما تقرب أحد الى الله بأفضل من العلم والحكمة » (١) ٠

هكذا كانت الأرض مهيأة لتقبل البذرة الصالحة ، قبل ان يقدم السيد جمال الدين الى مصر ٠ فلقد مضى على الأستاذ الامام ثلاث سنوات فى طلب العلم بالجامعة الأزهرية ، حين وفد على مصر السيد جمال الدين ٠٠ وكان الأستاذ الامام قد أصاب منذ التحاقه بالجامع الأحمدى بطنطا حتى حضور الأفغانى حظا غير قليل من قراءة العلوم العقلية بنصيحة الشيخ درويش خضر ، وكان بالقاهرة قبل أن يصل الأفغانى اليها بعض العلماء والذين اهتموا بتلك العلوم

---

(١) المرجع نفسه ٠ ص ٣٤ ، ٣٥ ٠

العقلية منهم الشيخ حسن الطويل ، والشيخ محمد البسيونى ولقد أصاب الأستاذ الامام عندهما خطا غير قليل من علوم الفلسفة والمنطق٠

كانت البيئة المصرية بكل عواملها الاجتماعية والحضارية والثقافية ، هى التى هيأت للامام ان يتقبل تعاليم استاذه السيد جمال الدين الافغانى ٠ ولولا تلك البيئة المصرية لما ترك الأستاذ أثرا يذكر فى شخص تليمذه التى احتوت شخصيته على بذرة القلق والمعاناة الفكرية والنفسية ٠

ويتتبع المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق مراحل التطور الفكرى لمحمد عبده ٠ ومدى استفادته من الحياة الفكرية فى البيئة المصرية قائلا : (ووجد فى الأزهر لذلك العهد (١٣٨٧ هـ) حركة علمية ترمى الى دراسة علوم لم تكن متداولة ، حركة متأثرة بما وجد من العلم وانماط التعليم فى المدارس الحكومية الكثيرة التى انشأها اسماعيل ٠٠ فلقد انساق الأستاذ حسن الطويل الى دراسة الفلسفة الاسلامية بحكم نزوعه الى التصوف ، والتصوف الاسلامى متأثر بمذاهب الفلسفة خصوصا مذهب أرسطو الذى يعتبر أماما لفلاسفة العرب وانساق بعض الأساتذة الى مدارسه الأدب باعتباره فنا من الفنون الجميلة ٠٠ كان أدباء الأزهر من العلماء المتصلين بالحاشية الخديوية كالشيخ محمد البسيونى والشيخ عبد الهادى نجا الأبيارى ، وقد كان الشيخ الطويل والشيخ البسيونى من أساتذة الشيخ محمد عبده) (١) ٠

لم يكن اتصال أدباء الأزهر وقتئذ بالحاشية الخديوية فى عهد اسماعيل ، غير مظهر من مظاهر الاتصال بالحضارة الغربية والثقافة الأوربية التى حاول اسماعيل ان يفسح لها مجالا واسعا فى البيئة

---

(١) مصطفى عبد الرازق : محمد عبده دار المعارف بمصر ١٩٤٦ ٠ ص ٤٨ ٠

المصرية . فكما سبق ان أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق ، الى ان انسياق الشيخ حسن الطويل الى دراسة الفلسفة الاسلامية كان متأثرا فى ذلك بما وجد من العلم وانماط التعليم فى المدارس الحكومية الكثيرة التى انشأها اسماعيل . كان أدباء الأزهر أولئك الذين تتلمذ عليهم الأستاذ الامام من المتمردين حقيقة على انماط التعليم التقليدى بالأزهر .

ويخلص الشيخ مصطفى عبد الرازق الى ان الشيخ محمد عبده (كان متصلا بالحركة الصوفية المخلوطة بالفلسفة ، وكان متصلا بالحركة الادبية على انه لم يبعد كل البعد عن الساخطين على القديم فحضر دروس زعمائهم المشهورين بالعلم كالشيخ عليش) (٢) .

وما ان جاء السيد جمال الدين الأفغانى الى القاهرة ، حتى يقرأ عليه الأستاذ الامام (كتاب الزوراء للدوانى فى التصوف ، وشرح القطب على الشمسية والمطالع وسلم العلوم من كتب المنطق والهداية والاشارات وحكمه للقزوينى وحكمة الاشراق من الفلسفة وعقائد الجلال الدوانى والتوضيح مع التلويح فى الأصول والجغمينى فى الهيئة القديمة وكتابا آخر فى الهيئة الجديدة) (١) .

مما سبق يتضح لنا ان الشيخ محمد عبده ، قد بدأ يتجاوز مرحلة التصوف الخالصة الى مرحلة يمتزج بها التصوف بالفلسفة الاسلامية . ولكن ما أن نصل الى عام ١٨٧٥ ، حتى يدخل الامام مرحلة النضج العلمى ، ففى هذا العام ألف الأستاذ الامام حاشية على شرح جلال الدين الدوانى (ت ٩٠٨ هـ) للعقائد العضدية لعضد الدين الايجى المتوفى سنة (٧٥٦ هـ/١٣٥٥ م) .

---

(١) المرجع نفسه . ص ٤٨ .

(٢) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام . جـ ١ . ص ٩٦ .

ويعلق الأستاذ مصطفى عبد الرازق على تلك الحاشية التى كتبها الشيخ محمد عبده بقوله (الحاشية التى كتبها استاذنا على شرح العضدية تدل على ان الأستاذ بلغ اشده فى العلم والحكمة وأن تربية السيد جمال الدين الافغانى فى خمس سنين فتفتقت أكمام ذلك العقل الكبير وسارت به من مأزق التصوف الى سعة النظر العقلى فى فلسفة ما وراء الطبيعة ٠٠ انحسرت عن الشيخ عبده (*) صبغة التصوف الكثيفة وبقيت منها طبقة رقيقة شفافة تجوس خلال فلسفته القائمة على العلم والنظر العقلى) (١) ٠

وهذه الطبقة الرقيقة الشفافة الباقية من تصوف الأستاذ الامام ، هى التى دعت بعض الدارسين لجمع النصوص الثلاثة السابقة : الرسائل العضدية لعضد الدين الايجى ٠ وشرح جلال الدين الديوانى ثم شرح الأستاذ الامام فى كتاب واحد تحت عنوان «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة «والكلاميين (**) » ٠ ومما جاء فى مقدمته (مسألة الله بالكون ، لقبت فى هذا الكتاب دورا ، من أعنف الأدوار وأطولها ، ولقد كان ابن سينا محورا دار حوله الأخذ والرد فيها ٠٠ انهم يرون أن أرسطو أنكر علم الله بالعالم ، ويرون ان ابن سينا قال بعلم الله بالكليات من العالم دون الجزئيات منه ٠ ويأبى قوم – منهم الشيخ محمد عبده – ان ينسب الى ابن سينا القول بانكار علم الله بالجزئيات ٠٠ ويؤيدون مذهبهم هذا بأن الله عند ابن سينا عله للعالم ، والعلم علما تاما يقتضى العلم بالمعلول ، لأن العلم بالعله علما تاما يقتضى العلم بجهة كونها علة لمعلولاتها ، ويلزم من ذلك العلم بمعلولاتها ، وسواء أصح ذلك أو لم يصح ،

(*) كذا بالأصل ٠

(١) مصطفى عبد الرازق : محمد عبده ٠ ص ٦٩ ٠

(**) يقصد مؤرخى الفلسفة الاسلامية ٠

فقد رضى الشيخ محمد عبده ان يكون هذا هو طريق علم الله بالعالم) (١) ٠

ويفسر الامام قول الدوانى فى علم الله (وهو عالم بجميع المعلومات) بقوله (وهذا ٠٠ أى عموم علمه تعالى ـ لكل ما يصح أن يعلم ، مما وافق فيه الفلاسفة ، وصرح به « أبو على بن سينا » والشيخ « أبو نصر الفارابى » منهم وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر) (٢) ٠

ويقف الأستاذ الامام الموقف الوسط بين منهج الفلاسفة فى تأويل النصوص الدينية تأويلا عقليا ، وبين منهج المتكلمين فى الأخذ بالنصوص بدون تأويل ٠

ولا يمكن لنا أن نصف هذا الموقف بصفة « الخلط » بين المناهج والواقع انه انعكاس لعملية تطور داخلى كان يمر بها ذلك العقل الكبير ٠ (ولكن الشيخ محمد عبده رجل دين ، أو رجل فلسفة كما يشاء ٠ أما ان يخلط بين المناهج ، فيقدم لرجال الدين منهج الفلاسفة فذلك شىء غير معتاد ، الا أن يكون الشيخ محمد عبده قد تخلى فى هذه اللحظة عن خصائصه كرجل دين ، ونظر فى الامر بعين مجردة ، فراق له منهج الفلاسفة ، فروج له ، ودعا اليه ٠٠ فان يكن ذلك كذلك ، فما أوفق تسميتى لصنع الشيخ محمد عبده فى هذا الكتاب بأنه « موقف بين الفلاسفة والكلاميين ، لأن الشيخ محمد عبده قد حاول أن يجمع الكل فى واحد » (٣) ٠

لقد اشرنا فيما سبق الى تأثر الفلسفة المشرقية عند ابن سينا ببعض العوامل السياسية للمجتمع العربى فى القرن الرابع الهجرى

---

(١) سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين القسم الأول ط ١ عيسى الحلبى بمصر ١٩٥٨ ص ٢٦ ، ٢٧ ٠

(٢) المرجع نفسه ، القسم الثانى ٠ ص ٣٤٦ ٠

(٣) المرجع نفسه : القسم الأول ص ٦٠ ٠

كمناصرة العلويين على العبـــاسيين · فى حين كانت الفلســـفة الاسلامية فى المغرب العربى تتعمق فى تحصيل مذاهب الفلاســـفة اليونانيين القدامى · مع اعتمادها على ارسطو مباشرة متجنبة فى ذلك تخريجات الفلاسفة الشرقيين التى كانت تتجه نحو الأفلاطونية الحديثة ، والتصوف ·

ويرصد الأستاذ العقاد نتائج هذا الخـــلاف بين الحكمـــة المشرقية والحكمة المغربية فى تطور الفكر العربى الحديث بقـوله (والواضح من تعليقات الأستاذ الامام على العقائد العضدية انه تتبع مذاهب الفرق فى امهات مراجعها · واحاط باللباب الجـوهرى من أقوال الفلاسفة الاسلاميين (*) ، ولم يفته منها غير المصادر التى ظلت مطوية فى مكتبات الغرب ، وتخصـــص فيهـــا البحث بآراء الأندلسى ابن رشد التى كان فيها على خلاف مع سائر الفـــلاسفة المشرقيين وقد كان هذا سبب النـزاع على الفلســـفة الرشدية بين الأستاذ الامام والأستاذ فرح انطون صاحب مجلة الجامعة) (١) ·

ولقد دار هذا النزاع بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية فى أوائل القرن العشرين ، وهى عـــام ١٩٠٢ على وجه التقـــريب (وكانت هذه المساجلة فى حينها حديث المحافظين والمجددين بين أبناء البلاد العربية والاسلامية من مراكش الى التخوم الهندية) (٢) ·

وكانت « مجلة الجامعة » التى كان يحررها الأستاذ فرح انطون قد نشرت بحثا له عن تاريخ ابن رشد وفلسفة فى المادة وخلق العالم واتصال الكون بالخالق ، وطـريق هـذا الاتصال وقضـــية البعث

(★) كذا بالأصل

(١) العقاد : محمد عبده : دار الكتب العربى بمصر · ١٩٦٩ · ص ٢٠١ ·

(٢) العقاد : ابن رشد : دار المعارف بمصر (نوابغ الفكر العربى) بدون تاريخ · ص ٥٧ ·

والخلود · ثم صدر هذا البحث فى كتاب خاص تحت عنوان « ابن رشد وفلسفته » اعتمد فيه المؤلف على كتاب « ابن رشد والرشدية » للمفكر الفرنسى ارنست ربتان ·· صاحب المباحث التـــاريخية عن « حياة المسيح » ·· وعلم الأديان المقارن · وعلوم اللغات السامية ·

ويكفى أن نشير هنا الى التباين بين وجهتى النظـــر عند ابن رشـــد وفلاسفة المشرق ، فى قضية « المادة وخلق العالم » واصـــل الكائنات · كما يعرضها الأستاذ فرح انطون بقوله (ان أعظم المسائل التى شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات ، وهو يرى فى ذلك رأى ارسطو فيقول : ان كل فعل يقضى الى خلق شىء هو عبارة عن حركة ، والحركة تقتضى شيئا لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل للخلق، وهذا الشىء هو فى رأيه المادة الأصلية التى صنعت الكائنات منها ، ولكن ما هى هذه المادة ؟ هى شىء قابل للانفعال ولا حد له ولا اسم ولا وصف · بل هى ضرب من الافتراض لابد منه ولا غنى عنه ، وبناء عليه يكون كل جسم ابديا بسبب مادته ، أى أنه لابد يتلاشى أبدا ، لأن مادته لا تتلاشى أبدا ، وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القـــوة الى حيز العقل لابد من هذا الانتقال ، والا حدث فراغ ووقوف فى الكون وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة فى العالم) ولولا هذه الحـــركة المستمرة لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم ، بل لمـــا حدث شىء قط · وبناء عليه فالعامل الأول الذى هو مصدر القـــوة والفعل (أى الخالق سبحانه وتعالى ، يكون غير مختار فى فعـــله لأن الحرية والاختيار يقتضيان كونه محدثا ، والخـــالق تنزه عن أن يكون حديثا ، هذا فيما يختص بخلق العالم ، وهو مذهب قريب جدا من مذاهب الماديين كما ترى ، ولكن كيف يستولى العامل الأول على الكون ويديره ؟ ·· فبناء على ذلك لا يكون للكون (اتصال) بالخالق مباشرة ، وانما هذا الاتصال يكون للعقل الأول وحده · وهذا العقل الأول هو عبارة عن المصدر الذى تصدر عنه القوة للكواكب ، وعلى ذلك فالسماء فى رأى فيلســـــوف قرطبة كون حى ، بل هى أشرف

الأحياء والكائنات ، وهى مؤلفة فى رأيه من عدة دوائر يعتبرها أعضاء أصيلة للحياة ٠ والنجوم والكواكب تدور فى هذه الدوائر أما العقل الأول الذى منه قوتها وحياتها فهو فى قلب هذه الدوائر ولكل دائرة منها عقل ، أى قوة تعرف بها طريقها ٠٠ وهذه العقول الكثيرة المرتبطة بعضها ببعض ٠٠ انما هى عبارة عن سلسلة من مصادر القوة التى تحدث الحركة من الطبقة الأولى فى السماء الى أرضنا هذه وهى عالمة بنفسها) (١) ٠

ويعتمد الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده فى رده على الأستاذ فرح انطون على آراء ابن سينا وفلاسفة المشرق فى مسألة تعدد العقول وجوهرها اللامادى حيث نراه يقول (واما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة ، فان العقل الأول جوهر مجرد من المادة وهو أول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلسى ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثانى ، ومن هذا الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية ، واليه يرجع ما يحدث فى عالمها ، ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول فى قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الالهيين ، بل هو مفارق لها كما أن نفوسها جواهر مفارقة لها ٠٠ والذى حمل الالهيين على ذلك مبالغتهم فى تنزيه الواجب وقولهم انه واحد من جميع الوجوه ، وزعمهم أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم أن لا يصدر عن الواجب الا الواحد وهو العقل الأول ، ولما تعددت وجوه العقل فى ذاته والنسبة بينه وبين مصدره وعقله لموجده صح أن يصدر عنه متعدد) (٢) ٠

---

(١) فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته ٠ مطبعة ادارة الجامعة بالاسكندرية ١٩٠٣ ص ٣٤ ، ٣٥ ٠

(٢) ابن رشد/ تهافت التهافت : تحقيق سليمان دنيا ـ القسم الأول ص ٢٩٧ ٠

وهذا كله يتفق وآراء فلاسفة المشرق ، لذلك يقرر ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » (ان الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر وابن سينا ــ لما سلموا لخصومهم ·· ان الفاعل الواحد لا يكـــون منه الا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحدا ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر الى ان لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية(*) ، بل قالوا : ان الأول موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم ، وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم ، ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم · اذ كـان هذا المحرك مركبا : مما يعقل من الأول ، ومما يعقل من ذاته ، وهذا خطأ على أصولهم ، لأن العاقل والمعقول هو شىء واحد فى العقـــل الانسانى فضلا عن العقول المفارقة) (١) ·

ويقرر ابن رشد صراحة ان ما لزم الفـــارابى وابن سينا من الخطأ المشار اليه فى النص السابق ، ليس يلزم أرسطو · ثم نراه ينقل عن أرسطو قوله « ان العالم واحد ، صــدر عنــه واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة ، وسبب الكثرة من جهــة » (٢) · ويعقب ابن رشد على عبارة ارسطو قائلا (ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده، واذا كان ذلك كذلك ، فبين أنه هنا موجودا واحدا ، تفيض منـــه قـــوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات ، ولأنها كثيرة فاذن عن الواحد بما هو واحد واجب ، ان توجد الكثرة أو تصدر الكثرة (٣) ·· وهذا بخلاف ما ظن من قال : أن الواحد يصدر عنه واحد · فانظر هــذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك ان تتبين قولهم هذا ، هل هو

(★) وكذا بالأصل ·

(١) محمد عبده : الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية · الطبعة الثامنة · مطبعة محمد على صبيح بمصر ١٩٥٤ · ص ١٣٢ ·

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت : القسم الأول · ص ٢٦٧ ·

(٣) المرجع نفسه · ص ٣٠٠ ·

برهانى ؟ أم لا ؟ أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذاهب القوم فى العلم الالهى حتى صار ظنيا) (١) ٠

يحمل ابن رشد فى مواضع كثيرة على أخطـاء ابن سينا فى تفسيره لآراء القدماء فى العلم الالهى أى علم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا ، فهو يرى فى حديث ابن سينا عن مقولة « الجوهر » وعن « مبادئه » : « الغلط الشنيع » أو كما يقول (واما ابن سـينا فقد غلط فى هذا كل الغلط : وذلك انه يرى أن صاحب العلم الطبيعى ٠٠ ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفـة من مادة وصـورة ، وأن صاحب هذا العلم هو الذى يتكفل بيانه ٠ وسقوط هـذا كله يبين بنفسه عند من زاول العلمين ، أعنى الطبيعى وهذا العلم) (٢) ٠

ان هذه الانقسامات الجوهرية فى الفلسـفة الاسلامية بين الفلاسفة المشرقيين والفلاسفة المغربيين ، قد انطبعت سماتها فى فكر زعيمى الاصلاح الدينى فى القرن التاسع عشر ٠

ونخلص من هذا كله الى القول بأن الفـكر الفلسفى عنـد الأفغانى ومحمد عبده قد مر بعدة مراحل :

مرحلة التصوف الخالصة التى كانت أثرا من آثار النشـأة العائلية والثقافية ٠ ثم مرحلة الفلسـفة التى خالطها الكثير من عناصر التصوف ٠ ثم مرحلة الفلسفة التى بقيت منها طبقة رقيقـة شفافة – على حد تعبير الأسـتاذ الجليل مصـطفى عبد الرازق – تجوس خلال فلسفتها القائمة على العلم والنظر العقلى (*) ٠

(١) ابن رشد/ تلخيص ما بعد الطبيعة : تحقيق د٠ عثمان أمين ٠ مطبعة مصطفى الباس الحلبى ١٩٥٨ ص ٤١ ٠

(٢) المرجع نفسه ٠ ص ٣٠١ ٠

(*) يقصد علم ما وراء الطبيعة : العلم الالهى ٠

ان حياة السيد جمال الدين الأفغانى والأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، هى جهاد فكرى متواصل من أجل الانتقال من التأمل الصوفى الذاتى الى الفلسفة القائمة على العلم والنظر العقلى · وهو جهاد جد فريد ونادر فى تاريخ الفكر العربى الحديث · بل انه جهاد من ألمع صفحات هذا التاريخ فى القرن التاسع عشر ·

وما كان لنا أن ننتظر أن يخلص فكرهما من تلك الطبقة الرقيقة الشفافة من التصوف · فان عصرهما لم يكن فى مقدوره أن يمنح لهما سوى هذا الموقف الوسط فى العـلوم التـاريخية والطبيعية والفلسفية · على نحو ما سبق أن اشرنا اليه ·

فلقد كانت حياتهما العملية ترمى بهما نحو هدف يعلو جميـع الأهداف الأخرى ، وهو الرجوع الى المنبع الأول للاسـلام و (أن يهتدوا به ويرجعوا به الى أصوله الطاهرة الاولى ويضعوا عنـه أوزار البدع ، فترجع اليه قوته وتظهر للاعمى حكمته) (١) ·

ويجب علينا أن نؤكد أن المقصود « بالتصوف » هنا ·· هـو الفلسفة الصوفية ، فانهما لم يسلما بقدرة العقل على معرفة جوهر الأشياء ، أى أنهما لم يركنا اليه بصـورة مطلقة ومن هـنا كـان اعتقادهما فى معرفة الحقيقة بطريقة مباشرة أو ذاتية · وهذا ما نطلق عليه المنهج الذاتى عند الامام محمد عبده · فهو يقرر ان الاستحالة فى أن (ينكشف لفلان ما لا ينكشف لغيره من غير فـكر ولا ترتيب مقدمات · ·فان درجات العقول متفـاوتة يعـلو بعضها بعضا وان الأدنى منها لا يدرك ما عليه الا على وجه من الاجمـال وان ذلك ليس لتفاوت المراقب فى التعليم فقط بل لابد معه من التفاوت فى الفطرة التى لا مدخل فيها لاختيار الانسان وكسبه) (٢) ·

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ط ١ المطبعة الخيرية بمصر ١٣٣٤ هـ · ص ١٠٦ ·

(٢) محمد عبده رسالة التوحيد · ص ٨٥ ·

فالأستاذ الامام يقرر أن ثمة حقائق فطرية وانه لمن (ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول اليها ان لا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به من محض الفيض الالهى لأن تتصــــل بالأفق الأعلى وتنتهى من الانسانية الى الذروة العليا وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها الى تعقله أو تحسسه بعصى الدليل أو البرهان) (١) ٠

كما نراه يقرر (اما وجود بعض الأرواح العالية وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعدما عرفنا من أنفسنا وارشدنا اليه العلم قديمه وحديثه من اشتمال الوجود على ما هو الطف من المادة وأن غيب عنا) (٢) ولا يعنى هذا أن الأستاذ الامام يهمل العقل بصورة كلية فهو يقول (ربما يقول قائل ان هذه المقابلة بين العقل والدين تميل الى رأى القائلين باهمــــال العقل بالمرة فى قضايا الدين وبأن اساسه هو التسليم المحض وقطع الطــريق على أشعة البصيرة أن تنفذ الى فهم ما أودعه من معارف وأحكام ٠ فنقول لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به وانما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيــه سعادة الأمم بدون مرشد الهى كما لا يستقل الحيوان فى درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بل لابد معها من السمع لادراك المسموعات مثلا كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات والعقل هو صاحب السلطان فى معــرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود اعمال ٠ كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك وهو الذى ينظر فى ادلتها ليصل منها الى معرفتها وانها آتية من قبــــل

---

(١) المرجع نفسه ٠ ص ٨٦ ٠

(٢) المرجع نفسه ٠ ص ٨٦ ٠

الله وانما على العقل بعد التصديق برسالة نبى أن يصدق بجميع ما جاء به وان لم يستطع الوصول الى كنه (*) بعضـه والنفوذ الى حقيقته ولا يقتضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدى الى مثل الجميع بين النقيضين أو بين الضدين فى موضوع واحد فى آن واحد فان ذلك مما تتنزه النبوات من أن تأتى به فان جاء ما يوهـم ظاهره ذلك فى شىء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد وله الخيار بعد ذلك فى التأويل مسترشدا ببقيـة ما جاء على لسان من ورد المتشابه فى كلامه وفى سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثانى) (١) ٠

هكذا يسير المنهج الذاتى عند محمد عبده الذى يقـر بوجود حقائق ذاتية أو فطرية جانبا الى جنب مع تلك النظرة العقـلانية التى تؤكد على حق العقل فى النظر واقامة الأدلة ٠

(د)

واذا تأملنا الآن موقف الجيل اللاحق من المفكرين المصريين من فلسفة زعيمى الاصلاح الدينى : الأفغانى ومحمد عبده ٠ فسـنجد أن بعض أفراد هذا الجيل ، قد طور الجانب الفلسفى لديها وهـو الجانب القائم على العلم والنظر العقلى ٠ بينما وقف البعض الآخر عند حدود الجانب الفكرى الذاتى ٠

ويمكننا أن نأخذ العقاد كمثال على المفـكرين المصريين الذين تمسكوا بالجانب الذاتى فى فكر محمد عبده مع تطويره بالطبـع بما يتفق وتطور فلسفة العقائد والميتافيزيقا فى القرن العشرين ٠ وهذا الجانب الذاتى عند الأستاذ العقاد هو ما نطلق عليه اسم المنهـج

(*) الكنة هنا بمعنى الجوهر ٠

(١) المرجع نفسه ٠ ص ١٠٠ ، ١٠١ ٠

النفسانى أو المنهج الذاتى فى تفسير الحيـــاة التاريخية والعقلية للافراد والجماعات وتجنبا لخطر الوقوع فى أى نوع من الأحـكام القطعية ، لابد أولا من الاشارة السريعة الى نشأة العقاد الأولى من الناحية الفكرية ، ثم الرجوع مباشرة الى كتبه ومؤلفاته الفلسـفية والعقائدية · وحيث أننا سندرس فى هذا البحث المنهج النفسـانى عند الأستاذ العقاد ، وتطبيقاته فى مجال التاريخ الأدبى · فان بيان تأثر العقاد بمحمد عبده الآن سيكون فى صورة موجزة للغاية ·

ان اتصال العقاد المباشر بالشـيخ محمـد عبده يكاد يكون محدودا فى بعض كلمات التشــجيع الأدبى لبعض الموضـوعات الانشائية التى كتبها العقاد أيام صباه فى أسوان ·

وعندما انخرط الأستاذ العقاد فى الكتابة الصحفية ، عمل مع تلميذ الامام الأستاذ محمد فريد وجدى ، العالم الروحانى ، صاحب البحوث العديدة فى التجارب الغيبية والروحانية ·

وعندما دخل الأستاذ العقاد حلبة السـياسة المصرية ، وقف بجانب سعد زغلول تلميذ الامام محمد عبده ، وصار العقاد فيما بعد سعديا مغرقا فى السعدية ·

ويرصد الدكتور شوقى ضيف فى كتابه « مع العقاد » الجوانب المتعددة لعلاقة العقاد بالأستاذ محمد عبده قائلا (وفرصـة ثانية أعدها له القدر ، فقد كان أبوه يصحبه فى زياراته لمجلس الأسـتاذ الأديب القاضى أحمد الجداوى أحد فضلاء الأزهريين الذين لزموا دروس السيد جمال الدين الأفغانى فى أثناء مقامه بالقاهرة ، فكان يسمع عنه وعن دعوته وكان الحديث يتطرق أحيانا الى عبد الله نديم كاتب الثورة العرابية وخطيبها ·· ومن كل ذلك أفاد عباس اذ تلقن وهو صغير دعوة جمال الدين ، ولابد أنه سمع فى ثنايا ذلك أحاديث عن الشيخ محمد عبده تلميذه وكان يعد أكبر شخصية اسلامية فى عصره ، وكان من عادته أن يزور أسوان فى الشتاء ، ويهيىء القدر

لعباس لقاء معه يؤثر فى نفسه تاثيرا عميقا ، ذلك انه زار مدرســته يوما ، واخذ يمر على الصفوف المختلفة ، ودخل صفه ، وتصادف أن كان الدرس درس الانشاء ٠٠ وكان موضـــوع الدرس « الحـــرب والســـلام » ٠٠ ولتقدمه بين رفقائه فى كتابة الانشاء أخذ منـــه المدرس كراسته وعرضها على الشيخ محمد عبده ، فعجب حين رآه يفضل الحرب محتجا بأنها مجال لاظهار التضحية والبطولة ، وانها تنقى المجتمع من عناصره الضعيفة ، وابتسم الشيخ محمد عبده وقال لعباس : كيف تفضل الحرب ؟ وأخذ يوضح له أضرارها ، ولم يلبث أن ربت بيده على كتفه ، هاشا له ، قائلا : « ما أجدر هذا أن يكون كاتبا بعد ٠٠ وكأنما كانت كلمة سحرية فقد استقرت فى نفس عباس ورسمت له مستقبله) (١) ٠

ولقد كان لهذا التشـــجيع من جانب الامام أثره فى توجيه الأستاذ العقاد ٠ أما عن تاثير محمد فريد وجدى تلميذ الشيخ محمد عبده فى نشأة العقاد(٢) الفكرية، فيقول الدكتور شوقى ضيف عن أثر ذلك فى تقوية ضميره الدينى (وكان راضخ العقيدة الاسلامية ، ولا نقصد انه كان ناسكا أو أن حياته كانت تسبيحا وعبادة ، وانما نقصد ان ضميره الدينى كان قويا ، وهى قـــوة ورثها عن أبـــويه ، وزادتها حماسة حركة الاصلاح الدينى التى نهض بها الشـــيخ محمد عبده ، والتى آمن بها عن اقتناع عقلى من جهة ، ومن جهة ثانية عن اجلال للشيخ وتوقير ، وقد زادها اضطراما عمله مع محمد فريد

---

(١) د٠ شوقى ضيف : مع العقاد : دار المعارف بمصر (سلسلة اقرأ) ، ١٥٩ ـ ط ١ الثانية (بدون تاريخ) ص ١٣ ، ١٤ ٠

(٢) العقاد : على الأثير دار الفكر العربى ـ القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٣٠

وجدى فى صحيفة « الدستور » وكان ايمانه بعالم الروح عميقـا . فأودع صور عباس قبسا من هذا الايمان) (١) ·

ويخلص الدكتور ضيف الى القول (على هذا النحو يمكن أن يرد كثير من أفكاره الدينية الى مصـادرة عند الشـيخ محمـد عبده) (٢) ·

ونجد فى دراسة الدكتور تشارلز آدمس عن «الاسلام والتجديد فى مصر » عرضا مستفيضا عن صلة الجيـل اللاحق من المفكرين المصريين بفكر الشيخ محمد عبده · وتراه يقول حول الجـانب المحافظ من تلاميذ محمـد عبـده (أما محمد فريد وجدى (١٨٧٥) فهو واحد من شيعة الشيخ عبده ·· كتب كثيـرا فى نصرة الدين والدفاع عنه ·· ويمكننا أن نقول ان فريد وجدى يميل الى الجـانب المحافظ وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة (★) الذى وضعه قاسم أمين ·· وبدأ فى سنة ١٩٢١ يصدر صحيفة نصف شهرية سماها الوجديات كانت تشتمل على مقالات ادبيـة فى شـكل حوار على السنة الطبيعة وغيرها ومقالات أخرى كان يتناول فيهـا الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه عـلى القارىء ·· وقد اتجه فريد وجدى الى نوع آخر من البحث ، فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحية وهـو يهتم فى الوجـديات بالرد على الفلسفة المادية ، ويستدل على خلود الروح بما وصلت اليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية ·· وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية فى دائرة المعارف التى أصدرها وذلك عند كلامه على الجن فهو يقول ان كثيرا من الشيوخ الذين لا يشك فى صـدق روايتهم

(١) د· شوقى ضيف : مع العقاد : ص ٦٠ ، ٦١ ·

(٢) المرجع نفسه : ص ٧٨ ·

(★) هو كتاب : « المرأة المسلمة » لمحمد فريد وجدى · ولعل هجوم الأستاذ العقاد المبكر على تحرير المرأة فى « هذه الشجرة » وغيرها من الكتب ، كان تحت تأثير من أفكار فريد وجدى ·

ذكروا أنهم رأو الجن وخاطبوهم وهذا أمر لا ينـــافى العقـــل ولا يتعارض مع سنن الخلق) (١) ٠

وقد جاء تأثر العقاد بفكر الشيخ محمد عبده أيضا عن طريق اتصاله بسعد زغلول تلميذ الأفغانى ومحمد عبده ، ويضيف الدكتور آدمس (وقد كان العقاد صديقا لسعد زغلول ولكن خلال السـنوات الأخيرة التى أصبح فيها لسعد المكان الأول فى تاريخ مصر) (٢) ٠

ويوجز الأستاذ العقاد جهات الصلة التى تربطه فكريا بالشيخ محمد عبده والأفغانى بقوله (والصحيح اننى اتصل بجمال الدين من ثلاث جهات لا من جهة واحدة : فقد حضرت دروس الأدب على تلميذه أحمد الجداوى العالم الاسوانى الأديب ، ورأيت الشيخ محمد عبده فى مجلسه ولم اتجاوز الدراسة الابتدائية ٠٠ أما الجهـــة الثالثة فهى جهة ســـعد وريثـــه فى زعامة الوطنية المصرية غيـر مدافع) (٣) ٠

ويضيف الأستاذ العقاد (أحسب أن توقيرى للشيخ محمد عبده بل اعجابى به هو الذى جعلنى من أنصار الاستقلال المصرى ولـم يجعلنى من أنصار السيادة العثمانية ٠٠ وهـــو الذى جعلنى من أنصار سعد) (٤) ٠

وعن تلك الصلة الفكرية بين الأستاذ العقاد والامام محمد عبده يشير بعض الدارسين قائلا (ان العقاد قد تلقى من هذا التيـــار عصب فكره الأصيل الوقاد ٠٠ واحب العقـــاد أن يواصل رسالة

---

(١) د٠ تشارلز آدمس : الاسلام والتجديد فى مصر : ترجمة عباس محمود تقديم مصطفى عبد الرازق ٠ مطبعة الاعتماد بمصر ، ١٩٣٥ ٠ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ٠

(٢) المرجع نفسه ٠ ص ٢٤٣ ٠

(٣) العقاد : على الأثير ٠ ص ٣٢ ٠

(٤) المرجع نفسه ص ١٣٠ ٠

جمال الدين ومحمد عبده وأن يحتفظ بالمجرى الذى حفــراه · وان يجعل من فلسفته جزءا مكملا للكيان العقلى الذى ابدعاه) (١) ·

ولقد سبق أن أوضـــحنا مراحل التطـــور الروحى والفكرى للاستاذ الامام : مرحلة التصوف الخالصة ، ثم مرحلة التصـــوف الممتزجة بالفلسفة الاسلامية ، ثم مرحلة الفلسفة العلمية القـــائمة على النظر العقلى والمصحوبة بطبقة رقيقة من التصوف ، فالى أى من تلك المراحل ينسب العقاد ؟

ان الأستاذ العقاد ــ على ما نعتقده ــ لم يمر بمرحلة التصوف الخالصة · ولم يكن تصوفه ممتزجا بالفلسفة الاسلامية فحسب ، حيث نراه يدعم أصـــوله الفـكرية الذاتية ببعض المباحث الطبيعية والميتافيزيقية القائلة بوجود كائنات لا مادية · كما ان تلك النـزعة الصوفية الذاتية عند العقاد تلتقى ــ كما سنرى فيما بعد فى الفصل الخاص بالمنهج النفسانى للعقاد ــ بخيوط فكرية متشابهة فى تراث الفلسفة المثالية الألمانية ، خاصة عند كانت وشلنج وهو التراث الذى تعرف عليه العقاد عن طريق الفلسفة الانجليزية التى تسرب اليها عن طريق أولرديج وهازلت ووردزورث وبقية مفكرى مدرسة « النبوءة والمجاز » من أمثال كارليل ــ العديد من روافد الفلسفة الألمانيـــة المثالية وذلك فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القــرن التاســع عشر ·

فالنزعة الذاتية التى استمدها العقاد من الأستاذ الامام ــ أو بعبارة أدق ــ من مرحلة معينة من مراحل التطور الروحى والفكرى للشيخ محمد عبده ــ لا تمتزج بالفلسفة الاســـلامية فحسب ، بل بالفلسفة الأوربية والعلوم النفسية الحديثة فالعقاد ظل يؤمن بمـا يسمى « بالنجوى على البعد أو التلبيثى Telepathy كمـا كان

(١) عبد الفتاح الديدى : عبقرية العقاد : الدار القومية للطباعة مصر ١٩٦٤ · ص ١٩٦ ·

يعتقد بامكانية ادراك الحقيقة ادراكا مباشرا ، وكل ذلك بالطبع من نفحات التصوف الفلسفى (فعند العقاد ان الانسان قد تعرض له فيما بينه وبين نفسه حقيقة يستطيع أن يدركها ادراكا مباشرا ، وأن يثبتها اثباتا يقينيا ، دون أن يكون فى ذلك كله معتمدا على الحواس ، أو مستندا على العقل ، بل كل ما هنالك هو شعور روحى بهذه الحقيقة ·· ولقد حدثنا الأستاذ العقاد عن حالات من هذا القبيل تعرض له بين الحين والحين ، أما الذى يعرض له فى كثير من الأحايين فهو تلك الحالة النفسية التى تعرف فى علم النفس الحديث باسم التلبيثى Telepathy أو على حد ترجمته « النجوى على البعد » وهى حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس (١) ·

ولقد سبق أن عُرضنا للرأى المماثل الذى قدمه الامام فى « مسالة التوحيد » من عدم استحالة بعض النفوس للوصول الى الحقيقة مباشرة بدون دليل أو برهان · وذلك لاشتمال الوجود على ما هو « ألطف من المادة » على حد تعبير الأستاذ الامام ·

ولا يتسع المجال هنا لعرض تلك النزعة الصوفية ــ الذاتية فى فكر العقاد ومنهجه النفسانى الذى سنتناوله بالدرس فى فصل خاص من هذا البحث · ولكن ما من كتاب من كتبه فى الفلسفة الا ويحرص فيه حرصا شديدا على تأكيد مقدرة « الحدس الصوفى » فى الكشف عن الحقيقة ، حيث تراه يصرح فى « الفلسفة القرآنية » (لابد من هذه النزعة فى بعض النفوس والا قصرنا من الشأو الأعلى فى مطالب الروح) (٢) ·

كما نراه يقرر فى كتابه «الاسلام فى القرن العشرين» (وينبغى أن نفرق بين الاعتراف بحقوق الجسد وانكار حقوق الروح ، فان

---

(١) جلال العشرى : العقاد الفيلسوف : ضمن مجموعة العقاد دراسة وتحية باشراف محمد خليفة التونسى ، الأنجلو المصرية (بدون تاريخ) ص ٨٩ ، ٩٠ ·
(٢) العقاد : الفلسفة القرآنية كتاب الهلال (١٣٤) مايو ١٩٦٢ ص ٢٠٨ ·

الاعتراف بحقوق الجسد لا يستلزم انكار حقوق الروحانية ولا الحد من سبحاتها التى اشتهرت باسم التصـــوف فى اللغة العـــربية ، واشتهرت باسم « الخفيـــات والسـبات » فى اللغـــات الغربية Mysticisn اذ لا يوصف بالشمول دين ينكر الجسد كما لا يوصف بالشمول دين ينكر الروح ·· وحسب المرء أن يتعلم هذا من التـوحيد) (١) ·

وما كان للمنهج النفسانى عند العقاد الا أن يمتد بواســـطة «الحدس الصوفى» كل ما يذهب اليه قانون الضرورة أو «الحتمية» أو « السببية » وهو ما يعرض له العقاد فى كثير من كتبه الفلسفية ·

ويعد الدكتور آدمس العقاد لمواقفه الفكرية تلك (أقرب الى المحافظين) (٢) ·

من الذين تأثروا بالأســتاذ الامام محمـــد عبده فى معالجتهم للمشكلات الفكرية الحديثة فى القرن العشرين ·

وهكذا انقسم المتأثرون بفكر محمد عبده من كتاب القـــرن العشرين فى مصر الى جناحين ، هما ذلك الجناح المحافظ الذى شدد على النزعة الذاتية فى فكر الامام ، وجناح آخـــر ، حاول أن يطور الفكر العلمى القائم على النظر العقلى فى المرحلة الأخيرة من التطور الفكرى للاستاذ الامام ·

ولكن ما من كاتب مصرى جاد فى القـــرن العشرين الا وتأثر بالتيار الفكرى عند محمد عبده ، وذلك على الرغم من عدم اتصـــال بعضهم به اتصالا مبـــاشرا حتى أولئك الذين غلبت عليهم الثقـافة الغربية ·

---

(١) العقاد : الاسلام فى القرن العشرين · ص ٢٨ ·

(٢) آدمس : الاسلام والتجديد فى مصر · ص ٢٤٣ ·

ولكن كما يرى تشارلز آدمس (على أنه بالرغم من هـــذه الاعتبارات ، لا يخالجنا شـك فى أن بعض هــؤلاء الكتاب ، ان لم يكونوا جميعا ، اذ كان فاتهم أثر الامام المباشر ، فقد تأثرت بآرائه ووحيهم ونزعاتهم ازاء المشكلات الحديثة) (١) ٠

وهو يكشف عن مـدى أثر الشيخ محمـــد عبده فى كل من : العقاد والمازنى وهيكل ، ومحمد فريد وجدى ورشـــيد رضا ولطفى السيد ، وقاسم أمين ٠٠ الخ ٠

ولـــكن يجب الا يغيب عن بالنـا ذلك الانقســـام الذى يلمح د ٠ آدمس اليه أحيانا بين الجناح المحافظ من المتأثرين بفكر الشيخ محمد عبده ، والجناح العقلانى ـ اذا صح التعبير ـ وهو الجنـاح الذى اعتمد على الجانب العلمى القائم على النظر العقلى من فـكر الشيخ محمد عبده ٠

ويشير الدكتور آدمس الى أن محمد فريد وجدى والعقـــاد والمازنى ، يمثلون من بعض الجوانب الجناح الأول ، كما يشـير الى لطفى السيد وهيكل ، وقاسم أمين على أنهم يمثلون الجناح الثانى٠

ان المنهج الذاتى أو النفسانى عند العقاد ، مهما كانت جوانب النقد التى يمكن أن توجه اليه ، جدير بالدراسة والبحث ، وذلك لما أحدثه فى تاريخ « الفكر والأدب العربى من اضافات خلاقة ، لايمكن لأى باحث فى تاريخ الأدب العـــربى أو منـــاهج هذا التاريخ أن يتجاهلها أو يقلل من قيمتها فى الحياة الروحية المصرية الحديثة ٠

ويمكننا الآن أن نأخذ لطفى السيد كممثل لتيار المتأثرين بفـكر الشيخ محمد عبده من الجناح العقـــلانى ، أى كممثـــل للمفكرين المصريين الذين عملوا على تطوير الجانب العلمى القائم على النظر العقلى فى فلسفة زعيمى الاصلاح الدينى فى الشرق ٠

---

(١) آدمس : الاسلام والتجديد فى مصر ٠ ص ١٤٢ ٠

والمرحوم الأستاذ لطفى السيد كثيرا ما يصرح بتلمذته على جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، حيث تراه يقول (٠٠ كان ذلك فى صيف سنة ١٨٩٣ — مررت باحدى مقاهى الاستانة فلقيت فيها بعض المصريين ومنهم سعد زغلول ٠٠ وكان وقتئذ قاضيا بالاستئناف والشيخ على يوسف ، وحفنى بك ناصف ، وقد تأهبوا لزيارة السيد جمال الدين الأفغانى فصحبتهم الى منزله وكنت أعرف طرفا من حياته ، ولكن لم أكن قد اجتمعت به من قبل ٠ وكان قد ذاع صيته فى الشرق الاسلامى كمصلح دينى ، وفيلسوف جليل ، وسياسى خطير ، ونزل مصر سنة ١٨٧١ ، واقام بها حتى أواخر سنة ١٨٧٩ هـ ، وعلى يديه نبغت طائفة من العلماء وكبار الكتاب فى القطر المصرى ٠٠ وأظهر ما رأيته فيه سعة الاطلاع ، وقوة الحجة والاقناع فكان يستوى فى مجلسه الطالب مثلى وأساتذته الحاضرون ٠

وفى اليوم التالى ذكرت لسعد زغلول ، رغبتى فى التلمذة على السيد جمال الدين ، وسألته عن السبيل التى أسلكها لأكون تلميذا له ، فأجاب سعد : اذهب اليه ، واطلب منه ذلك ، فقصدت اليه ، فما كدت أقبل عليه حتى قام لتحيتى كالمعتاد ، فقلت له : انا لست زائرا، ولكنى تلميذ ٠ فسر رحمة الله بذلك ، وأخذ على عهدا بأن الأزمة طوال اقامتى بالاستانة ، وقد فعلت ٠ وأهم ما أظن انى قد انتفعت به من السيد جمال الدين فى تلك المدة انه وسع فى نفسى آفاق التفكير ٠٠ وكان رحمه الله يقدر تلميذه الشيخ محمد عبده ٠ واذا ذكر اسمه فى مجلسه أعرب عن احترامه له ، وتقديره لذكائه وعلمه)(١)

ويعلن لطفى السيد تلمذته للاستاذ الامام فى الحفل الذى أقيم لتأبين الشيخ محمد عبده بالجامعة المصرية فى عام ١٩٢٧ (يجب

---

(١) لطفى السيد/ قصة حياتى ٠ كتاب الهلال ١٩٦٢ ص ٣٢ ، ٣٣ ٠

علينا ان نتخذ نهضتنا العلمية الحاضرة يشير الرجوع الى مضمار المسابقة للعلمية العامة ، وأن نوطد أنفســـنا على العمـــل بجـد للاستعداد لهذه المسابقة ، ومن صنوف العدة أن نتبين حقيقة مركزنا العلمى ، وليس مركزنا العلمى شيئا آخر الا تقدير ما أنتجت بلادنا من النوابغ الذين هم اركان نهضتنا الحاضرة ـ أولئك مصـــابيح الماضى ، تنبعث منها أنوار الهداية الساطعة فنكشف للمحال طريقـه الى الأمام فى ظلمات الاستقبال ، وأكبر هؤلاء النبغاء استاذنا الامام الشيخ محمد عبده) (١) ٠

ويلتقى الأستاذ لطفى السيد بالأستاذ الامـــام فى جنيف عام ١٨٩٧ ويقومان بدراسة الآداب والفلسفة فى جامعة جنيف اثنـاء فصل دراسى ، كانت الجامعة السويسرية تعقده فى الصيف ، على نحـو ما يحـدثنا الأستاذ لطفى السـيد فى قصة حياته (مكثت فى جنيف سنة ١٨٧ اقضى الأشهر الأولى فى الدراسة وحضـــور بعض المحاضرات بالجامعة واتعلم « الشيش » فى أوقات الفراغ حتى اقبل الصيف ، فجاءنى فيها الشيخ محمد عبده وسعد زغلول وقاســـم امين ٠٠ وكان قاسم وقتئذ يؤلف كتابه « تحرير المرأة » فقرأ علينا فصولا منه مدة اقامته بيننا ثم سافر مع سعد زغلول من سويسرا ٠ وبقى معى الشيخ محمد عبده ٠ وكانت جامعة جنيف قد أعدت فصلا صيفيا لدراسة الآداب والفلسفة للحائزين على درجة الليســـانس فدخلت فيه ٠٠ ولما ذكرت ذلك للشيخ محمد عبـده أحب أن يحضر دروسه ، فقدمته الى مدير الجامعة باعتباره قاضيا فى الاستئناف واحد مديرى الأزهر ، فقبله بهذا الوصف فمكثنا نتردد على هـذه الدراسة) (٢) ٠

---

(١) نقلا عن كتاب تاريخ الأستاذ الامام الرشيد : ط١ ج١ ٠ ص ١٠٦٣ ٠

(٢) لطفى السيد : قصة حياتى ص ٣٧ ٠

وسوف نتعرف فيما بعـــد على ملامح النـــزعة العقلانية فى مدرسة لطفى السيد وكيف تمكنت عن طريق بعثها لفلسفة ارسطو من ناحية ، وعن طريق اتصالها بفلسفة حركة الاستنارة الفرنســية فى القرن الثامن عشر (روسو مونتسكيو ، فولتير) من ناحية أخرى ٠ ان تطور الجانب العقلانى فى الفكر العلمى للاستاذ الامام والشـيخ محمد عبــده ٠



(٣)

النزعة العلمانية عند المهاجرين الشـوام :

(أ) ان المساجلة الفكرية التى دارت بين الأستاذ محمد عبده والأستاذ فرج انطون حول فلسفة ابن رشد ٠٠ فى بداية القـــرن العشرين تعكس لنا بعض السمات الجوهرية للتيار الفكـــرى عند المهاجرين الشوام ٠ خاصة من حيث موقفهم تجاه التراث الفـكرى العربى والأوربى ٠

فبينما كانت مصادر الشـــيخ محمد عبـــده فى الفلســـفة الاسلامية تعتمد أساسا على آراء الفلاسفة الاســـلاميين المشرقيين كأبى نصر الفارابى والشيخ الرئيس ابن ســـينا ، كانت مصـــادر الأستاذ فرج انطون فى الفلسفة الاسلامية تعتمد على آراء ابن رشد الأندلسى ، بتخريجات المستشرق والمفكر الفرنسى ارنست رينان وعلى بعض الدراسات الأوربية الأخرى فى الفلسفة الاسلامية ٠ والأستاذ فرح أنطون يرى أيضا انه لا مناص للكاتب العربى اليوم من أخـــذ الفلسفة الاسلامية ذاتها عن الافرنج أنفسهم ٠ لذلك كان موقفه من التراث العربى موقف المستعرف أو المستشرق ٠

لقد رأى فرح انطون فى فلسفة أبن رشد ومـــذهبه ، أقرب المذاهب الى الفلسفة العلمية والمادية ، وهذه النزعة العلمية المادية هى التى غلبت على فكر المهاجرين الشوام من أمثال الدكتور شبلى شميل ، والدكتور يعقوب صروف ، وأمين المعلوف ٠

كانت تلك النزعة العلمية المادية ، واعتمـــادهم على التراث والثقة الخالصة فيه الأمر الذى ادى بهم الى النظر لتراثهم القومى

الأوربى والثقة الخالصة فيه الأمر الذى أدى بهم الى النظر لتراثهم القومى بعين المستعمرين أو المستشرقين من أهم السمات الجوهرية للتيار الفكرى عند المهاجرين الشوام ٠

وينبغى علينا الآن أن نقوم بتحليل موضوعى لموقفهم هذا ٠ وذلك بالنسبة الى ظروفهم السياسية والدينية ٠

ان شبح المذابح الطائفية التى وقعت بالشام فى عام ١٨٦٠ ، ظلت تطارد مخيلتهم ، وتقلق عليهم مجرى تفكيرهم وأحلامهم ٠ وكانوا على يقين بأن القوى الرجعية بأجهزتها السياسية والثقافية كانت تقف وراء تلك المذابح الوحشية ٠ ومن ذلك يمكننا تفهم موقف الكراهية والغضب لديهم من الدولة العثمانية ومن فكرة الجامعة الاسلامية ومن هنا أيضا يمكننا تفهم موقفهم المتطرف تجاه الأديان بصفة عامة ٠

ولكن يبدو أنه من الصعب فهم سر موقفهم المتعاطف مع الدول الغربية والاستعمار الأوربى ٠ ولعلهم توهموا أن تلك المذابح الطائفية ضد المسيحيين ، كانت مدبرة أساسا من قبل القوى الرجعية العثمانية الاسلامية ٠ وغاب عن بالهم تشابك العلاقات السياسية التى كانت تجمع وقتئذ بين الاستعمار الأوربى والرجعية الشرقية بصفة عامة ٠

يضاف الى ذلك تقديرهم للدول الأوربية ، على اعتبار أنها دول وان كانت مسيحية ، الا أن التعصب الدينى لم يعد له وجود فى أوروبا منذ نهاية القرون الوسطى ، وذلك بعد أن تغلبت الحضارة والتقدم العلمى على بقايا التعصب الدينى والقومى ٠

والحقيقة أن مذابح ١٨٦٠ بالشام كانت بتدبير من القوى الرجعية الشرقية والاستعمار الأوربى معا ٠ ولم تكن ثورة ضد المسيحيين كما ذهب الكثيرون من المفكرين الشوام ـ بل أن تلك الحوادث قد جرت كذريعة للتدخل الأوربى فى شئون لبنان وسوريا٠

وذلك عن طريق احراج الدولة العثمانية التى كانت مسيطرة وقتئذ على شئون كل من لبنان وسوريا · واظهارها امام دول العالم بمظهر الدولة المضطهدة للمسيحيين · وبذلك يأخذ التدخل الأوربى فى لبنان شكل الحماية للمسيحيين فى الشرق ·

الواقع ان الوالى العثمانى بدمشق قد أعلن وقت وقوع تلك الحوادث حمايته لكل من يلجأ الى قلعة المدينة من المسيحيين كما عمل جاهدا على نجدتهم من فتك جموع الدروز والأكراد ·

ويطلق الأستاذ جرجى زيدان على تلك الحوادث اسم الثورة ضد المسيحيين (··· قامت الثورة ضد المسيحيين فى دمشق سنة ١٨٦٠) (١) ·

وكان اندفاع (نيران الثورة فى اليوم التاسع من يوليو فى تلك السنة ·· وكان والى دمشق قد أعلن حمايته لكل من يلجأ الى قلعة المدينة من المسيحيين فهرع اليها منهم نحو خمسة آلاف ·· وفى ١٥ يوليو من تلك السنة وصل الى دمشق والى جديد وعزل الوالى القديم ، وأخذت الحالة فى الهدوء) (٢) ·

ولقد بلغ عدد الذين قتلوا فى تلك المذابح كما رصدها مراقب فرنسى ، وهو بمثابة شاهد عيان ، وقد خصص لها رسالة خاصة تحت عنوان « تاريخ مذابح سوريا فى عام ١٨٦٠ » (ولقد بلغ عدد الذين ذبحوا ما يقرب من ٧٧٧١ من الأشخاص على اختلاف أعمارهم وأجناسهم) (٣) ·

---

(١) زيدان : بناة النهضة العربية · ص ٢٢ ·

(٢) المرجع نفسه · ص ٢٣ ·

(٣) François Lenormant : hi toire des Massacres de Syrie En 1860, Paris, 1861, p. 89.

ولقد ارتبطت كل المذابح الطائفية بالمصالح الاستعمارية للدول الغربية ويتوقف فهم ذلك على فهم ما يعرف بتاريخ « المسألة الشرقية » فى القرن التاسع عشر ·

فلقد كان الربع الثالث من القرن التاسع عشر كما سبقت الاشارة عهد التحول الكبير فى تاريخ الامبراطورية العثمانية ، كنتيجة طبيعية لعصر التجارة الحرة ونشوء السوق العالمية · وما صاحب ذلك من التنافس الاستعمارى على الأسواق الدولية ·

وأدت تلك الظروف التاريخية الى نشوب العديد من الحروب ، واعلان الكثير من المعاهدات ، والفرمانات ، وذلك كحرب القرم ، ومعاهدة باريس للابقاء على السلطة العثمانية ، وفرمان « التنظيمات » التى شملت جميع مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية بالدولة العثمانية ، لدفعها الى التطور الحضارى من ناحية ، وربطها بسياسة الدول الأوربية وخاصة للوقوف ضد تطلعات روسيا القيصرية من ناحية أخرى ·

ولقد حاولت الدول الاستعمارية الأوربية أن تستغل شتى الألاعيب والحيل من اجل التدخل فى شئون الدولة العثمانية وشئون الولايات العربية التابعة لها ·

فمنذ أن حاولت روسيا القيصرية ، أن تجرب حظها الاستعمارى ، متطلعة الى املاك جارتها المتمثلة فى املاك الدولة العثمانية ، وخاصة المضايق البحرية كالبسفور والدردنيل كمنفذ الى المياه الدافئة لحوض البحر الأبيض المتوسط ، مستغلة فى ذلك بعض الشعارات الزائفة ، كحماية المسيحيين الأرثوذكسى وحماية « المقاومات المباركة » فى فلسطين ـ منذ ذلك حاولت الدول الأوربية أن تملك فى يدها مصير الدول العثمانية فى قوتها وضعفها · قوة لتستطيع الوقوف ضد تطلعات روسيا القيصرية فى الشرق

وضعف لتتمكن فيما بعد من السيطرة عليها وعلى بقيـة الدويلات العربية التابعة لها ٠

ولقد حاولت كل من فرنسا والنمسا وانجلترا التدخل فى شئون الدولة العثمانية تحت نفس الشعارات الزائفة أى حماية الطوائف المسيحية الأخرى ٠

وفى ذلك الوقت عزز القياصرة عن طريق اثارة المشـاعر الدينية الخصومات القومية ٠٠ (على أن العالم لم يكن من الجنون بحيث تسوقه الى الحرب هذه القضايا وحدها ، فلم يتسم الموقف بالخطورة الا عندما أوفد القيصر الأمير منشيكوف Prince Menschikov الذى كان من أبرز الشخصيات فى البلاط الروسى ـ الى القسطنطينية ليطالب لا بامتيازات حول هذه النقاط فحسب ، وانما بالاعتراف كذلك بما تزعمه روسيا لنفسها من حق اعتبارها حامية لمسيحى شبه جزيرة البلقان) (١) ٠

وبالطبع لم تكن مزاعم روسيا القيصرية عن حقها فى حماية « الأماكن المقدسة » فى فلسطين ، غير مجرد شعار زائف للمطالبة بفتح المجال أمامها لكى تمارس كبقية الدول الأوربية الأخـرى ، النهب الاستعمارى للشرق ٠ لذلك راحت انجلترا تعمـل جاهدة بالتحالف مع النمسا فى سبيل المحافظة على كيان الدولة العثمانية ، لا من أجل الدفاع عن كيان تركيا فى حد ذاته ، ولكن من أجل أن يظل هذا الكيان ـ ولو نسبيا ـ بمثابة الحاجز المنيع ضد تطلعات الدولة الروسية تجاه الشرق عامة وتركيا خاصة ٠

---

(١) أ٠ج جرانت ، هارولد تجرلى : أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين : ترجمة د٠ أحمد عزت عبد الكريم ، بهاء فهمى ٠ سـجل العرب ٠ القـاهرة ٠ (بدون تاريخ) ٠ ص ٣٢٢ ٠

لقد كانت سياسة المحافظة على كيان الامبراطورية العثمانية من جانب انجلترا والنمسا ترجع الى (أن هاتين الدولتين تدركان منذ ١٧٩١ أن تركيا وان ظلت حقيقة مصدر أخطار على أوروبا ، فان ذلك لم يكن بسبب قوتها ، كما كان الحال فى الأزمنة السابقة ، ولكن بسبب ضعفها ٠ ولذلك فحينما كانت روسيا فى مطلع القرن التاسع عشر لا تزال تهتم بمتابعة الزحف على شواطىء البحر الأسود ، وتهدف دائما لامتلاك القسطنطينية ، جعلت النمسا من نفسها رقيبا على النشاط الروسى وهددت بالانقضاض على جناح روسيا اذا أثارت هذه الحرب مع تركيا ، وانشغلت بها ، أما انجلترا فقد صممت على حماية التجارة فى حوض البحر الأبيض الشرقى ٠٠ والدفاع عن القسطنطينية ذاتها ضد كل هجوم يقع عليها (١) ٠

نخلص من هذا الى أن مبدأ حماية التجارة هو الذى دفع الى توالى تلك الحوادث كلها فى منطقة الشرق الوسط منذ منتصف القرن التاسع عشر وليست الثورة ضد المسيحيين أو بعض الطوائف المسيحية ٠

وعصر التجارة الحرة هو الذى أدى أيضا الى انزلاق الجيوش الأوروبية فى جزيرة القرم عام ١٨٥٤ ٠ والى نشوب الحرب بينها وبين الجيوش الروسية القيصرية المنهزمة فى عام ١٨٥٦ ٠ وعلى أثر ذلك عقد مؤتمر باريس الذى قرر شروط الصلح ، واعلان ما يعرف بمبدأ الابقاء على السلطة العثمانية كاملة ٠ ووقتئذ صارت الدولة العثمانية خاضعة بالفعل لسياسة الدول الاستعمارية ٠ وهو الأمر الذى فرض عليها القيام بما يعرف « بالتنظيمات » ٠ التى كانت فى جوهرها مجرد اعتراف بخضوع الامبراطورية

---

(١) د٠ محمد فؤاد شكرى : الصراع بين البرجوازية والاقطاع ١٧٨٩ ــ ١٨٤٨ المجلد دار الفكر العربى ٠ القاهرة ١٩٥٨ ص ٤٥٢ ٠

العثمانية لسيادة مبدأ التجارة الحرة • وقتئذ أخذت النظم واللوائح القضائية والادارية تشـكل وفق تلك الأسس الجـديدة من الروح الديمقراطية البرجوازية •

لقد كانت النزعة الطائفية فى البلاد الشرقية حليفة النظام الاقطاعى • ولقد استغلت البرجوازية الأوربية تلك النزعة الطائفية فى التدخل فى شئون الشرق و (قدر للبنان أن يعيش بين الطائفية والاقطاعية حتى انتشر التعليم فى مختلف الطبقات ، وتفتح الوعى القومى على مساوىء هذه التقاليد الموروثة)(١) •

(ب)

ولقد عمل بعض المفكرين الشوام • على بث الدعوة الى تجاوز الأفق الضيق للخلافات الدينية والطائفية ، والالتحام حول الوحـدة الوطنية باعتبارها أسمى غايات الانسانية •

وعبرت جريدة « نفير سوريه » التى أنشأها المعـلم بطرس بطرس البستانى » (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) عن تلك الدعوة فى حماس وطنى بالغ وجريدة « نفير سوريه » هى أول جريدة عربية غير رسمية ، كما يقرر جرجى زيدان بقوله (واذا جاز لنا أن نسميها جريدة فالبستانى أول من أنشأ جريدة عربية غير رسمية بين قراء اللغة العربية)(٢) •

كما عمل نصيف اليازجى مع البستانى على تجميع المثقفين السوريين تحت شعار « الوطن والوحدة الوطنيـة السـورية » •

---

(١) د• زكى المحاسنى وآخرون : دراسات تاريخية فى النهضة العربية ص ٥١٢ •

(٢) زيدان : نباة النهضة العربية ص ١٦٦ •

كما اسس اتباعهم منذ عام ١٨٥٧ (« الجمعية العلمية السورية » ببيروت ، التى وحدت المثقفين العرب ، بدون اعتبـار لاختـلاف عقائدهم الدينية وذلك لأول مرة فى تاريخ سوريا (١) ٠

ولقد توقف نشاط الجمعية العلمية السورية نتيجة لأحداث ١٨٦٠ ولكن سرعان ــ ما واصلت نشاطها بعـد ذلك ، واخـذت القضايا السياسية مكان الصدارة فى اجتماعاتها السرية ، بعد ما كانت مناقشتها مقتصرة على القضايا الثقافية والأدبية المتعلقة بحركة الاستنارة ٠

ومن الجمعية العلمية السورية ، انبثق أول صـوت يتغنى بالقومية العربية ، وهو صوت ابراهيم اليازجى (نستطيع أن نثبت هنا أول صوت أرسلته حركة العرب القومية كان فى جلسة سرية عقدها بعض أعضاء (الجمعية العلمية سورية ٠ كان ابن ناصيف العظيم ، ابراهيم اليازجى ، من أعضاء هذه الجمعية وكتب له فيما بعد أن ينال شهرته فى عالم الأدب وقد نظم قصيدة* يمجد فيهـا الفكرة الوطنية ويدعوا العرب الى التمرد ، كما تغنى بمآثر العرب وأمجاد الأدب العربى ، ويبشر بالمستقبل العظيم الذى ينتظر العرب فيما اذا استوحوا ماضيهم ، تندد القصـيدة بشرور الاختـلاف المذهبى ، كما تندد بالادارة السيئة التى اصيبت بها البلاد وتدعوا السوريين الى الاتحاد لرفع نير الحكم التركى عنهم ومما زاد فى شدة تأثيرها أنها صيغت بألفاظ حماسية) (٢) ٠

---

(١) Lutsky (V) : Modern history, pè 139.

(★) ويقول فى مطلعها :

تنبهوا واستفيقوا ايهـا العـرب ... فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
اقداركم فى عيون الترك نازلـة ... وحقكم بين ايدى الترك مغتصـب
صبرا هيا أمة الترك التى ظلمت ... دهرا فعما قليل ترفع الحجـب
لتطلبن بحد السيف مأربنـا ... فلن يخيب لنا فى جنبة ارب ٠٠٠٠

(٢) جورج أنطونيوس : يقظة العرب ٠ ص ٤٩ ٠

ويضيف بعض الدارسين (ولقد عملت تلك الحماسة على يقظة ما يعرف باسم القومية العربية) (١) ٠

وأنشأ البستاني في عام ١٨٦٣ ببيروت مدرسة عالية سماها « المدرسة الوطنية » وقد قامت على أسس من حرية الاعتقاد الديني كما أنشأ في أول عام ١٨٧٠ أول مجلة سياسية أدبية غير رسمية سماها « البنان » كما شرع في عام ١٨٧٥ في تأليف « دائرة المعارف » التي يصفها جرجي زيدان بقوله (وهو كتاب فريد لم ينسج على منوله في اللغة العربية) (٢) ٠

لقد اتضحت رؤية الاستقلال الوطني أمام هذا الجيل من المفكرين الشوام ، وهو الجيل السابق على جيل المهاجرين الشوام مباشرة من أمثال : فرح أنطون ، ويعقوب صروف ، وأمين المعلوف ٠٠ الخ ٠ وعلى ذلك لايمكن لباحث في تاريخ الفكر العربي الحديث أن يبرر هنا تجاهل المهاجرين الشوام للفكرة العمومية بحجة أن رؤيا الاستقلال العربي لم تكن لها بعد ثمة بوادر في الفكر العربي ٠

هكذا يحاول الأستاذ سلامة موسى تبرير تجاهل (فرح أنطون ، ويعقوب صروف ، وأمين المعلوف ، وجرجي زيدان) للوجدان العربي ، حيث نراه يقول (ويجب أن أفكر هنا أن جميع هؤلاء الأربعة كانوا سوريين أو كما نقول بعد التجزئة التي اعقبت انهيار الدول العثمانية لبنانيين ، وكانوا جميعهم كارهين للحكم العثماني لا يطيقون ذكره ٠ وكان اذا شرع أحدهم في الحديث عنه لم يتمالك من الغيظ ، ولم يكن وجدانهم وطنيا لأن رؤيا الاستقلال

---

(١) زيدان : بناة النهضة العربية ، ص ١٦٧ ٠

(٢) زيدان : بناة النهضة العربية ٠ ص ١٦٧ ٠

للعرب لم تكن قد تجسمت ٠ وكان اليأس أغلب عليهم ، وحتى بعد انهيار الدولة العثمانية ، عقب الحرب الكبرى ، بقوا على شك من حقيقة الاستقلال المزعوم لهذه الدول العربيــة ٠ وأظن أنهم كانوا على حق فى هذا)(١) ٠

والحقيقة أن تلك الرؤيا للاستقلال الوطنى قد انبثقت وتمت ـ كما سبقت الاشارة ـ منذ جيل البســتانى واليــازجى ٠ ولــكن اغماض عيون المهاجرين الشوام عن هذا الواقع ، وهو الذى دفع بهم الى العزلة والابتعاد عن واقعهم الحى ٠ وبالتالى الى هــذا اليأس المميت الذى غلب عليهم ٠ ولم يكن لهم من عزاء فى عزلتهم تلك سوى الاندفاع الشديد نحو التراث الأوربى الذى قدم اليهم وقتئذ بصورة مضللة وعشوائية ٠ حيث لم يخلص قط من رداء التبشير (ونزوح اللبنابيين وغيرهم من انحاء سوريا الى بيروت على أثر حوادث سنة ١٨٦٠ ، أحدث حركة اجتماعية فيها ، وزاد قدوم الأجانب اليها للتجارة والتبشير فى ظل الامتيازات الاجنبية فتكاثروا بعد ذلك وأنشأوا المدارس على اختلاف أغراضها) (٢) ٠

ولقد كانت ثقافة أغلب المهاجرين الشوام متأثرة بالعلوم التى كانت تدرسها المدراس الأمريكية والفرنسية التى انشأها الأجانب فى ذلك الوقت ٠ (وهم بالطبع كانوا أقرب الى الثقافة العصرية الأوربية منا ، لأنهم تعلموا فى الجامعة الكاثوليكيــة والجامعــة الأمريكية فى بيروت ، وهم أيضا لأن عــددا كبيرا منــهم كانوا مسيحيين ، لم يجدوا العائق السيكولوجى الذى كنا نجده نحن فى مصر ازاء الثقافة الأوربية العصرية)(٣) ٠

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى : مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ٠ القاهرة ١٩٥٨ ٠ ص ١٨٧ ٠

(٢) زيدان /تاريخ اللغة العربية : ج ٤ دار الهلال بمصر ١٩٥٧ بحقيق د٠ شوقى ضيف ٠ ص ١٣ ، ١٤ ٠

(٣) سلامة موسى : تربية سلامة موسى : ص ٣٨ ٠

وقد أنشأ المبعوثون الأمريكيون الكلية الأمريكية ـ الجامعة الأمريكية فيما بعد ـ فى بيروت عام ١٨٦٦ ، وكانت تعلم (علوم الكليات الكبرى من الرياضيات والطبيعيات وغيرها) (١) ٠

وكانت دراسة العلوم الطبيعية والبيولوجية محط أنظار أكثر المهاجرين الشوام حتى عند أولئك الذين سلكوا فيما بعـد طريق العلوم التاريخية والاجتماعية ٠ فلقد صمم جرجى زيدان فى عام ١٨٨١ على أن يلتحق بالكلية الأمريكية طالبا فى مدرسة الطب بها ٠٠ ودخل المدرسة الطبية وقضى فيها عاما كاملا) (٢) ٠

ولكنه سرعان ما هاجر الى مصر ، ليشتغل بالصحافة ، فعمل محررا بمجلة « المقتطف ثم رئيسا لتحرير مجلة « الهلال » التى انشأها فيما بعـد ٠

ولقد عملت الجامعة الأمريكية وغيرها من المعاهد العلمية التى اسسها المبعوثون الأجانب على نشر تلك المعارف العلمية فى كل من سوريا ولبنان ٠ ومن هنا جاء الطابع العلمى المادى الذى صنع ثقافة المهاجرين الشوام ٠ فكانت « نظرية التطور » التى يطلق عليها وقتئذ نظرية النشوء والارتقاء بؤرة اهتمام الدكتور يعقوب صروف فى مجلة (المقتطف) ٠

وركز الدكتور شـــبلى شميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٧) اهتمامه على نظرية التطور لداروين ، ولقد كان الدكتور شبلى على اتصال وثيق بمجلة « المقتطف » ٠

والواقع أن اهتماماتهم لم تقتصر على المعـارف العـلمية

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ٠ جـ ٤ ٠ ص ٣٩ ٠

(٢) محمد عبد الغنى حسن : جرجى زيدان : الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر (اعلام العرب ـ ٩٠) القاهرة ١٩٧٠ ٠ ص ٦ ٠

الخالصة ، فلقد كان لبعضهم اهتمامات خاصة بفلسفة الحضارة والمجتمعات البشرية ٠

فلقد عنى الدكتور يعقوب صروف بتـاريخ اللغـة العربيـة وتطورها عناية خاصة ٠ كما كان أمين المعلوف لغويا كبيرا (وفى ادارة المقتطف وجدت أمين المعلوف وكان لغويا علمى الذهن ، وقد وضع معجما بعد ذلك للحيوان لا يزال أحسن ما يعتمد عليه فى هذا الموضوع) (١) ٠

وجرجى زيدان ، وان كان قد بدأ حياته العلمية طالبا بمدرسة الطب التابعة للجامعة الأمريكية ببيروت ، الا انه اتجه فيما بعد الى دراسة اللغويات ، فأصدر ببيروت فى عام ١٨٨٦ كتابه « الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية » ثم نراه أخيرا يهتم بدراســة التاريخ الاسلامى والحضارة العربية ، وتاريخ آداب اللغة العربية ٠

وان كان جرجى زيدان قـد ركزا اهتماماته العلميـة فى الحضارة الاسلامية ، فان فرح انطون قد ركزا اهتماماته العلميـة فى الحضارة الغربية من جميـع نواحيها الفلسـفية والسياسية والأدبية ٠ لدرجة لم يكن يرغب النظر فيها الى الحضارة الاسلامية الا بعين المستشرقين الأوربيين ٠

ولقد كان الدكتور شبلى شميل بالاضافة الى عنايته بالعلوم الطبيعية والطبيعة بحكم مهنته كطبيب ٠ بعض الآراء والنظريات الاجتماعية التى تلتقى مع مبادىء الاشتراكية الفابية ٠

ولـكن اهتماماتهم الخاصـة بشئون الحيـاة الاجتماعية والحضارية لم تخرج بعيدا قط عن تلك المعالجة العلمية التجريبيـة

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ٠ ص ١٨٧ ٠

الضيقة . وهذا ما يدفعنا الى ان نتأمل قليلا فى « منهج » تفكيرهم العلمانى .

★★★

كان الدكتور يعقوب صروف فى مقالاته العلمية على المنهج لتجريبى ، بمعنى تقديم « البيانات » العلمية ، ونقـل اقـوال البيولوجيين ، وذلك بدون ربط تلك التجارب العلمية فيما بينها ، أو صياغتها فى نظرية منطقية .

فى حين كان الدكتور شبلى شميل يحاول فى مباحثه العلمية الانطلاق من النظرية العامة للتطور ، متجاهلا البيانات العلميـة الأخرى ، وعن هذا التباين المنهجى بين الدكتور صروف والدكتور شميل يقول الأستاذ سلامة موسى (وعرفت كذلك الدكتور شبلى شميل ، وكان رجلا كبير الذكاء ، محدود المعارف ، فكان يعتمد على الحجة المنطقية أكثر مما يعتمد على البيئة العلميـة ، وفى الوقت الذى كان يعتمد فيه « المقتطف » على البيـانات العلميـة وينقل أقوال البيولوجين فى أوربا عن هذه النظرية « نظرية التطور » كان شبلى شميل يدافع عنها ويدعو اليها بقوة المنطق ، ولكن يجب مع هذا أن نذكر فضل شبلى شميل فى أنه نقل الى العربية كتاب بوخنر فى المادية العلمية (١)) .

والمقصود هنا بالحجة المنطقية « ما يعرف اليوم باسـم : النظرية » .. أى منظومة الأفكار والآراء المبنية على التماسـك المنطقى .

واذا تأملنا الاتجاه العلمى للدكتور شميل ــ من الناحيـة المنهجية ــ نجده قريب الصلة بالاتجاه العلمى للطبيب والفيلسوف

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ص ١٤٢ .

الألمانى « بوخنر » Buchner وهو الذى ترجم له الدكتور شميل كتابا فى شرح نظرية التطور بعنوان « شرح بوخنر على مذهب داروين » ٠

ويعرف اتجاه بوخنر فى تاريخ الأوربيـة الحديثة « بالمـادية العامية Vulgar Materialism وكان الفلاسفة الألمـان والأطباء : « بوخنر » « فوجت Vogt ومولیشت Moleschott منذ منتصف القرن التاسع عشر أكبر ممثلى هذا النوع من التفكير الفلسفى ٠

ولقد أطلق على اتجاههم العلمانى اسم المادية العامية ، حيث أنهم كانوا يفسرون التغيرات النفسية بطريقة آلية على انها نتاج مباشر لتطور المادة ٠

وعلى هذا النحو (ذاعت شهرة الفسيولوجى الألمانى كارل فوجت (١٨١٧ ـ ١٨٩٩) ـ بيد أنه لم يقدم أى تفسـير واضـح التعبير عن طبيعة العقل ، وهكذا وعلى الرغم من أن بوخنر كـان يعرف أن الفكر ليس شيئا يمكن « افرازه » الا أنه لم يكن لديه شىء ايجابى بقوله عنه اللهم الا أنه نتيجة للعمليات الفيزيقية (١) ٠

ومن « السلبيات الجوهرية لهذا الاتجاه العلمانى (عدم فهمه لطبيعة الوعى الانسانى على انها نتاج اجتماعى Scrial Product (٢)) ٠

لقد لون هذا التفسير المادى الآلى منهج المفكرين الشوام فى معالجتهم للحياة الاجتماعية والحضـارية ٠ ولا ينطبق ذلك على

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مادة « المادية » مكتبـة الأنجلو المصرية القاهرة ترجمة باشراف د٠ زكى نجيب محمود ص ٢٨٤ ٠

(٢) A Dictionary of Philosophy, Moscow, 1967, p. 279.

أولئك الذين سلكوا مسلك العلماء الطبيعيين فحسب · بل ينطبق أيضا على أولئك الذين اهتموا بدراسة التمدن الاسلامى والحضارة العربية وتاريخ آداب اللغة العربية ·

فيرجع جرجى زيدان مثلا تشاؤم أبى العلاء المعرى تلقائيا الى ظاهرة سوء الهضم التى لازمت الشاعر العربى ·· ولم يستطع المهاجرون الشوام تكوين مدرسة فكرية فى مصر ، ويرجع ذلك أساسا الى هذا الافتقار للمنهجية العلمية ، لا الى الركود الذهنى « فى الشرق ، كما يذهب الأستاذ سلامه موسى حين يقول (ولكن مع ذلك لم يستطع « المقتطف » ولا شبلى شميل تكوين مدرسة فكرية ، لان الركود الذهنى كان عاما (١)) ·

ولا يمكننا أن نركن الى القول بأن الركود الذهنى للشرقيين هو الذى حال دون تأثير المهاجرين الشوام فى ثقافة معاصريهم وتفاعلهم مع الواقع الاجتماعى ·

ان جيل المهاجرين الشوام كان لاحقا لجيل من المفكرين العرب الذين لم يستسلموا للركود الذهنى فى الشرق الاسلامى ، وهو جيل البستانى والبازجى والكواكبى ومحمد عبده · ذلك الجيل الذى كان يعى جيدا حاجات واقعه الاجتماعى والسياسى حيث أنه لم يخدع بما كان يقدمه له التراث الغربى الأوربى من نزعة علمانية أو عالمية تتجاهل أو تتفاعل عن متطلبات الواقع القومى والاجتماعى ·

ولقد وقف جيل الكواكبى ومحمد عبده والبستانى ، موقفا نقديا من التراث الأوربى فهو لم يقبله كلية ، ولم يرفضه كلية ·

وصحيح انهم كانوا فى موقف الدفاع عن تراثهم القومى ،

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة سلامة موسى ص ١٩٥ ·

تجاه هجمات بعض المفكرين الغربيين ، الذين اتهموا العقل الشرقى أو العقل السامى بالعقم الفكرى والفلسفى كموقف الأستاذ الأمام محمد عبده ، من دعاوى المستشرق الفرنسى أرنست رينان ٠ وكموقف قاسم أمين من دون داركور فى سنة ١٨٩٤ ٠ و الحق أن هذا الكفاح الذى قام بين الشرق والغرب كان مفيدا للحياة المصرية بوجه عام . وذلك ان قوما مثل محمد عبده ، وقاسم أمين قد أدركوا فى دفاعهم عن مبادىء الاسلام أن فى المجتمع المصرى كثيرا من المثالب التى ينبغى اصلاحها ٠ وقد نرى أنه فى الوقت الذى كان الأستاذ الأمام ، وقاسم أمين ، يردان فيه على كتاب الفرنسيين ؟ فى نفس الوقت كانوا يهيئون أنفسهم للكتابة عن مصر ٠ وكان محمد عبده يمثل الناحية الدينية فحاول أن يضع أصول الاسلام فى موضعها الأول ٠٠ وما كان ذلك الاتجاه الجديد الا لأنه وجد نفسه فى موقف المدافع فعرف القضية من جميع وجودها ٠ وحاول ان يقيم ما أعوج وأن يحفظ على مصر والمصريين كرامتهم ٠ ولقاسم أمين بعد ذلك وجه آخر من وجوه الاصلاح ٠ فقد كتب بالفرنسية كتابه « المصريين » ردا على دون داركور فى سنة ١٨٤٩ الا انه لم يلبث بضع سنوات حتى وجد أن دون داركور نفسه قد تكلم عن مفاسد حقيقة بالبحث والتفطن ٠ فكتب كتابه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » ينقد فيها نظمنا الاجتماعية الفاسدة) ٠ (١)

كان موقف جيل المفكرين العرب السابق على جيل المهاجرين الشوام ، من التراث الأوربى اذن موقفا نقديا ، وكانت محاولتهم فى الاصلاح الفكرى والاجتماعى تتيح أساسا من حاجات واقعهم ، بينما كان جيل المهاجرين الشوام (فى اندفاعهم لتقديم التراث

(١) أحمد خاكى : فلسفة القومية : دار المعارف بمصر (سلسلة اخترنا لك ـ ٥٥) ـ (بدون تاريخ) ـ ص ١٨٠ ، ١٨١ ٠

الأوربى لا يعنون كثيرا بتأمل الواقع الذى يعيشون فيه ، ولا تتبع محاولتهم من حاجات هذا الواقع ومشاكله) (١) ٠

ولكن على الرغـــم من ذلك ، فلقد تركت النزعة العلمانية للمهاجرين الشوام أثرا واضـــحا عند بعض الكتـــاب المصريين اللاحقين ، فالأستاذ سلامه موسى كثيرا ما يصرح بانتمائه العـلمى للمهاجرين الشوام ٠

كما ترتكز الاشتراكية الفابية عند الأستاذ ســلامه موسى ، على اسس علمية وفلسفية تتشابه الى حد بعيد مع الأسس العلمية والفلسفية للمهاجرين الشوام ٠

ولكن ما كان لِتيار المهاجرين الشوام ان ينمو ويستمر فى البيئة الثقافية المصرية ، ما لم تكن ثمة عوامل جديدة ، قد ساعدت على ازالة الكثير من « العقـــد النفســـية » التى حكمت مجرى تفكيرهم ٠

وكانت من اهم تلك العوامل اثرا ، ظهور الدعوة الوطنية ، بنزعتها العقلانية عند أحمد لطفى السيد ٠

فلقـــد كانت افـــكار يعقـــوب صروف ، وفـــرح انطـــوان ، ولطفى السيد ــ كما يقول سلامه موسى ــ من اكبر المؤثرات التى (صاغت شخصيتى الذهنية ، فان الأول وجهنى الى طريق العلم ، والثانى بسط لى الآفاق الأوربية للأدب ، والثالث ، جعـــل من المستطاع لى ، بوصف انى غير مســـلم ، ان اكـــون وطنيـــا فى مصر) (٢) ٠

---

(١) د٠ عبد المحسين طه بدر : تطور الرواية العربية ٠ ص ٣٧ ٠

(٢) سلامة موسى : تربية سلامة موسى : ص ٤٩ ٠

وهكذا استطاع لطفى السيد ، أن يحل العقدة النفسية التى حكمت كثيرا مجرى تفكير المهاجرين الشوام ، اثر مذابح ١٨٦٠ ، وهى عقدة الشعور بالتعصب الدينى وذلك عندما رفع لطفى السيد شعار « الوطنية » كرابطة تجمع بين جميع الناس على اختـــلاف عقائدهم الدينية ، لكى تصور « مصر للمصريين » ، للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء ٠



(٤)

١) -

ان الأستاذ أحمد لطفى السيد بلا ريب رائد من رواد الفكر المصرى الحديث وأستاذ المدرسة العقلانية فى تاريخ هذا الفكر · وهى المدرسة التى تخرج منها الدكتور طه حسين والدكتور محمد حسنين هيكل ، وغيرهما من رجال النهضة الفكرية المصريه الحديثة ·

ولا يتسع هذا الفصل لدراسة كل كتاب تلك المدرسة العقلانية ، لذا فسنكتفى هنا بفحص أسس تلك النزعه العقلانية عند رائدها الاول ، وهو الاستاذ لطفى السيد · كما سنمثل لروافد تلك النزعة العقلانية عند بعض تلاميذه بدراستنا لمنهج الدكتور طه حسين فى تاريخ الادب العربى ·

ولما لم يترك لطفى السيد أعمالا فلسفية خاصة به ، بل اكتفى بدراسة وترجمة بعض أعمال أرسطو ، المفكر العقلانى اليونانى القديم ، بالاضافة الى عنايته الشديدة بالنزعة العقلانية عند المفكرين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر · لذلك كان لزاما علينا ان نهتم اهتماما خاصا بتحليل هذا التراث الفكرى عند ممثليه الأصليين من المفكرين الأوربيين القدماء والمحدثين ·

واهتمامنا هذا لا يمكن له أن يكون « ترفا فكريا » ، فما أبعد الفكر العقلانى عن « الترف الفكرى » وذلك لما يتسم به من جدية وعناد وصرامة ·

لكن اهتمامنا بأرسطو هنا سيخضع حتما للدوافع والمبررات المنطقية التى قدمها لطفى السيد فى الثقافة المصرية الحديثة · وبطريقة تجنبنا الوقوع فى خطأ الاحكام القطعية أو فى خطأ الاحكام « الجاهزة » ·

لقد سبق ان أشرنا الى الطابع العقلى للأستاذ احمد لطفى السيد ، وهى عقليه قد تأثرت بالنزعة العلمانية فى الثقافة العربية الحديثة ·

فنراه يطلع فى عام ١٨٨٩ وهو مايزال طالبا بالمدرسة الخديوية الثانوية على كتاب « أصل الانسان » لداروين وبترجمة شيلى شميل ، على نحو ما يذكر لنا فى قصة حياته (كنت أؤثر البقاء فى المدرسة أيام العطلة الأسبوعية · وقد مكثت فى أول عهدى بالقاهرة ثلاثة أشهر لا أخرج من الخديوية ، قرأت فيها كتاب « أصل الانسان » لداروين ، الذى ترجمه المرحوم « شيلى شميل » · وحفظت كثيرا من المعلقات وانصار بعض كبار الشعراء · وكنا وقتئذ نقرأ كتابا مطولا وفى النحو لمؤلف يدعى الشيخ محمود العالم) (١) ·

فالاطلاع على التراث العلمى الأوربى يسير هنا جنبا الى جنب مع الاطلاع على التراث الأدبى العربى · وهى ظاهرة ظلت ملازمة للتطور الفكرى لأستاذ الجيل · فالى جانب دراسته للعلوم السياسية والقانونية بمدرسة الحقوق ، كان يدرس أيضا الآداب والمنطق والفقه الاسلامى ، حيث نراه يقول (التحقت بمدرسة الحقوق سنة ١٨٨٩ م ، وكانت المدرسة وقتذاك يمكن أن تسمى « كلية الحقوق » و « كلية الآداب » معا ··· فقد كان الطلبة يدرسون فيها الى جانب العلوم القانونية علوما أدبية كآداب اللغة العربية

---

(١) لطفى السيد · قصة حياتى · ص ٢٤ ·

وقــواعد النحــو والصرف والبيان والمعـــانى والبــديع والعروض والقوافى ، وتفســـير القـــرآن الكريم وآداب البحث والمناظرة ، والمنطق ٠٠٠٠ وفى مدرسة الحقوق عرفنى الشيخ محمد عبـــده والشيخ حسن الطويل ، وكلنا مع الشيخ عبد الكريم ســـليمان فى لجنة امتحان العلوم العربية واذكر انه فى لجنــة امتحان الســنة الثالثة طلب منا ان نكتب فى موضوع « حق الحكومة فى معاقبة الجانى » فتناولت الموضوع من جميع نواحيــه ، فكتبت المذاهب الأربعة التى أنشأها علمـــاء الجنايات فى شروحهم على قانون العقوبات ، ثم نقضت كل مذهب منها ، وخلصت فى النهاية الى أن الحكومة ليس لها حق معاقبة الجانى ، لأن كل حكومة نشـــأت بالقوة ، والقوة لا تعطى الحق ، وانما الذى يعطيه هو العقد فقط ، وليس هناك أى عقد بين أية حكومة وبين أمتها ٠٠ ولما خرجنا من الامتحان ، وذكرت ذلك لزميلى محمو عبد الغفار ، اسف جـــدا لما فعلت ، وقال لى : « يا لطفى أنا موش عارف فلسفتك دى حاتودينى فين ! ، وقد ألقى فى روعى انى اخطأت فى هذا العمل ، وثقت انى سآخذ « صفرا » على هذا الجواب ، ولكن حينما دخلت الامتحان الشفهى وجلست امام اللجنة قال لى الشيخ محمد عبده : « انى أهنئك بما كتبت وقد أعطيناك أعلى درجة ، لا على ثورتك على الحكومات ، ولكن على الانشاء ! وأظن أن هـــذه الكلمة هى التى شجعتنى على أن انشىء فيما بعد « مجلة التشريع » (١) ٠

وتتلمذ لطفى السيد فيما بعد ـ كما سبقت الاشارة ـ على كل من جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ٠ ولقد ساهم لطفى السيد فى تنفيــذ رغبة الأستاذ الامام فى انشاء جامعة مصرية تقوم بتدريس العلوم العصرية ٠ فكانت الجامعة المصرية التى تولى أستاذ الجيــل ادارتها ٠

---

(١) المرجع نفسه ٠ ص ٢٥ ٠

وانطلاقا من ميراث محمد عبده العقلانى ، قام لطفى السيد بترجمة بعض مؤلفات ارسطو · كما ظل على شغف عميق بالتراث الأدبى العربى ، مما جعله يرحب فى الفترة الأخيرة من نشاطه العلمى برياسة مجمع اللغة العربية (ومكثت فيه مع رجال أحبهم وهم رجال اللغة والعلم والأدب) (١) ·

لقد ظهرت الجهود الفكرية والسياسية لأستاذ الجيل فى فترة حرجة من تطور الحياة الاجتماعية المصرية · وتتسم تلك الفترة التاريخية بازدياد الضغوط الامبريالية ضد تطور الأمم الشرقية سياسيا وحضاريا ·

والامبريالية ظاهرة سياسية حديثة تعنى تحول الاستعمار من مجرد السيطرة السياسية والعسكرية تجاه البلاد المستعمرة الى السيطرة الاقتصادية والمالية ·

فالامبريالية هى مرحلة الاحتكار الرأسمالى · التى أعقبت عصر « التجارة الحرة والتنافس الرأسمالى بين الدول الأوربية ولقد ولدت الامبريالية الحديثة فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ·

وتتبين لنا طبيعة تلك المرحلة الحرجة من تطور الحياة الاجتماعية المصرية ، اذ تأملنا قليلا الواقع المصرى السياسى والاقتصادى منذ حوادث الثورة العرابية فى عام ١٨٨٢ الى عام الاتفاق الودى بين فرنسا وانجلترا فى عام ١٩٠٤ ·

لقد كان الدين المالى المصرى المتراكم منذ عصر اسماعيل ، عبارة عن قروض من دول راسمالية مختلفة من فرنسا وانجلترا ·· الخ فلم تكن الراسمالية قد دخلت بعد مرحلة فرض الاحتكارات

---

(١) لطفى السيد : قصة حياتى · ص ٢٠٠ ·

المالية على بعض البلاد الزراعية فى الشرق · كمـــا ظل الجوهر الاقتصادى والمالى للاحتلال البريطانى لمصر خافيا غير واضح · فلم يظهر منه وقتئذ سوى الشكل السياسى والعسكرى ·

ولكن ما أن نصل الى عام ١٩٠٤ ، حيث تنفرد بريطانيا فى فرض سيطرتها الكاملة على جميع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية فى كل من مصر والسودان ·

ولا تقف سيطرة الاحتكار الرأسمالى على البلاد المســتعمرة عند حد السيطرة الاقتصادية المالية فحسب ، بل نراها تتجاوز ذلك الى حد السيطرة على جميع مرافق الحياة الســياسية والاجتماعية والثقافية ، بحيث يصير الحكم الوطنى مجرد حكم شكلى يعمـــل كأداة فى خدمة المصالح الأجنبية ·

كما تتحول الاصلاحات الزراعية ، كمشروعات تحسين الرى ، أو انشاء بنك زراعى الى عملية استنزاف للفلاحين وتعمل المؤسسات التعليمية والثقافية على مجرد خلق موظفين للمكاتب الحـــكومية ، وسرعان ما يتحـــولوا الى فئة من البيروقراطيين ! تعمل بحكم ضيق أفقها على تمجيد كل ما هو شكلى فى الحياة السياسية والروحيـــة للأمـــة ·

ولا تخلص القيم الروحية والعقلية للشعوب المستعمرة فى تلك الفترة التاريخية من الشك حينا والتدمير حينا آخر ·

كما تعمل الامبريالية على استغلال الخلافات المذهبية والطائفية والدينية بين الشعوب المستعمرة كذريعـــة لدوام سيطرتها المــــادية والمعنــوية ·

ولكن على ما يبدو فان من جدليـــات التطور التـــاريخى ، ان ازدياد القهر الاستعمارى يولد حتما ازدياد المطـــالبة بالتحـــرير والاستقلال الوطنى · وانه كلما ضاعف الاستعمار من محاولاته فى

اهانة « الذات الوطنية » والقومية ، كلما اهتمت الشـــعوب والأمم ببعث تراثها العلمى والحضارى ·

فى تلك الفترة الحرجة من تطور الحياة الاجتماعية المصرية ، ظهرت الجهود الفكرية والسياسية لأستاذ الجيل أحمد لطفى السيد· ففى عام ١٩٠٧ تألف حزب الأمة وظهرت صحيفة « الجريدة » لتكون لسان الحركة الاستقلالية فى مصر ·

ويقول الأستاذ اســـماعيل مظهـــر فى تقديمه « للمختـــارات السياسيه » للطفى السيد (هذه الصفحات المطوية التى ننشرها اليوم هى خلاصة آراء أستاذنا الكبير فى السياسة المصرية من أوائل سنه ١٩٠٧ ، وهى السنة التى تألف فيها حزب الأمة ، وظهرت صحيفة « الجريدة » الى اوائل سنة ١٩٠٩ ·· وعندى أن هذا العهد هـــو عهد الانقلاب الفكرى الذى يتميز فيه الاتجاه الاستقلالى فى سياســـة مصر الوطنية) (١) ·

ويجسد لطفى السيد فى تلك الفترة العقلية الوطنية التى تنزع نحو التحرر والاستقلال السياسى والثقافى والفكرى معا ، بينمـــا يمثل « اللورد كرومر » العقلية الامبريالية بكل ما تتسم به من نزعات سياسية وفكرية ·

فلقد ناضلت تلك العقلية المصرية الحديثة ، الاتهامات الزائف التى روجت لها الدوائر الاستعمارية ، كالقـــول بالتخلف العقـــلى للشـــعوب الشرقية ، واتهامها بالتعصب الدينى ·

ويستشهد كرومر برأى بعض الأيديولوجين الاستعماريين على أن العقل الشرقى غريب عن العقل الغربى قائلا (ولم يقـــل احد قولا

---

(١) لطفى السيد : صفحات مطوية · مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ) ص ٥ من تقديم اسماعيل مظهر ·

بهذا المعنى أصح من قول الأستاذ سايس الذى يستحق أن يعد من أعظم الثقات الأوربيين فى هذه المسائل قال : « ان الذين ذهبوا الى الشرق وعاشروا أهله يعلمون أنه يستحيل على الأوربى أن ينظر الى العالم بالعينين التى ينظر بها الشرقى اليه ٠٠ نعم ان الأوربى قد يتوهم فى بادىء الأمر أنه يفهم الشرقى والشرقى يفهمه ، وأن التفاهم تام بينهما ٠٠ ولكن لابد أن يأتى يوم اما عاجلا أو آجلا، فيه يستيقظ الغربى بغتة من حلمه ، ويرى أن عقل صاحبه الشرقى ، غريب عن عقله ، كأنه عقل مخلوق من أهل زحل) (١) ٠

كما يرى كرومر فى تمسك بعض المصريين بفكرة الجامعة الاسلامية دليلا على تعصبهم الدينى (اتضح أن الجامعة الاسلامية عنصر من عناصر الحالة المصرية التى يجب حفظها فى البال ، فلذلك يحسن بنا فهم المقصود منها ، فالمقصود من الجامعة الاسلامية بوجه الاجمال ، اجتماع المسلمين فى العالم كله على تحدى قوات الدول المسيحية ومقاومتها ، فاذا نظر اليها من هذه الوجهة ، وجب على كل الأمم الأوربية التى لها مصالح سياسية فى الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة لانها يمكن أن تؤدى الى حوادث متفرقة ، فتضرم فيها نيران التعصب الدينى فى جهات مختلفة من العالم ٠ وقد أوشكت هذه النيران أن تضرم بمصر فى الربيع الماضى) (٢) ٠

وهذا بالطبع تصوير مفتعل لجوهر الأمور ، فلم يكن لدى المصريين أى احساس بالتعصب الدينى ٠ وكانت فكرة الجامعة الاسلامية فى حد ذاتها ، من الأفكار السياسية التى حاولت الدوائر الرجعية التركية استغلالها فى جذب مشاعر المصريين نحو الابقاء على سيادة الدولة العثمانية على البلاد العربية (فلم يكن الوطنيون

---

(١) كرومر ٠ تقرير عن المالية والادارة : ترجم وطبع بادارة المقطم سنة ١٩٠٧ ص ٨ ٠

(٢) المرجع نفسه ٠ ص ١٠ ٠

المصريون يميلون بشكل واضح نحو الأتراك . وان كانت تركيا مستعدة دائما للعمل معهم ضد المسيحية ··· ولقد استغلت المشاعر الاسلامية فى عام ١٩٠٦ عندما نشب النزاع بين مصر وتركيا بشأن مسألة الحدود الشرقية الخاصة بقضية خليج العقبة فى « طابا ») (١) ·

ويكشف لطفى السيد بمنطقة الواضح عن زيف الاتهام بعقم أفكار الشرقيين والمصريين قائلا (ان عدم صحة الفكر المصرى فى الانتاج ★★ لم تأت من طبيعتـه ، ولا من عـرض ملازم له ، بـل تتضمن عـدم امكان الحـكم على مقاصـد انجلترا من الاحتلال) (٢) ·

ونراه يستخدم بعض الحجج التاريخية المستمدة من فلسفة خاصة عن الطبيعة البشرية ـ وهى فلسفة جـون ستوارت ميل ـ تقوم على ان « المنفعة » هى أساس وحدة المجتمع وذلك فى دفـع تهمة التعصب الدينى لدى المصريين « علمنا التاريخ وطبائع البشر انه لا شىء يجمع بين الناس الا بالمنافع ، فاذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما ان يجتمعا بمجرد قرابة الجنسية أو وحدة فى الدين · وان أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسـلمين على أنفسهم فى خلافة أمير المؤمنين على بن أبى طالب بما هو مشهور ومأثور) (٣) ·

وهو يدفع كذلك عن المصريين تهمة الركود الذهنى ، بل نراه يسجل فى تيارات موجزه ، تاريخ حركة الفكر المصرى منذ عـام

(١) Lord & Layd : Egypt since Cromer. Vol. 1. London, 1933, p. 42.

(٢) لطفى السيد : صفحات مطوية ص ٩٩ ·

(★★) يقصد الانتاج العقل أى ما يقابل العقم الفكرى ·

(٣) لطفى السيد : صفحات مطوية · ص ٩٩ ، ١٠٠ ·

١٨٨١ ، مع تعليله لقلق الأمة ، وذلك بعدم اشتراك الحكومة أياها فى شئون الحكم (فلو استقرأنا كل العلل الممكنة التى ولدت حركة الأفكار فى سنة ١٨٨١ ، وسنة ١٨٩٨ بمناسبة حادثه مشاوده ، وسنة ١٩٠٦ بمناسبة حادثة العقبة اســـتقراء صحيحا خاليا من الغرض والميل ، لوجدنا ان العلة فى كل ذلك واحده ، وهو قلق الأمة من عدم اشراك الحكومة أياها فى شىء من الحكم ٠) (١) ٠

ولم تقف جهود لطفى السيد العلميـــة عند حـد الكشف عن الاتهامات الزائفة للامبرياليه البريطانية من الناحيـــه الفكرية ، بل نراه يكشف لنا أيضا عن زيف الاصلاحات الاقتصاديه التى قام بها كرومر منذ عام ١٨٧٧ حين عين عضوا انجليزيا فى صندوق الدين المصرى ، الى أوائل سنة ١٩٠٧ حيث تمت استقالته كمتعهد بريطانى بمصر ، على أثر مذبحة دنشواى ٠

ويلاحظ لطفى السيد ان التحسن فى المالية المصرية عـــام ١٨٩٩ ــ وهو التحسن الذى جاء بعد صدور قانون تصفية الديون المصرية لأوربا فى عـــام ١٨٧٩ ــ لـم يـكن غير مجـــرد زيف استعمارى ٠

فقـــد استوعبت فوائد الـــدين المصرى لأوربا أغلب تلك الاصلاحات فى الميزانية المصرية ٠٠ (وما ان جاء سنة ١٨٩٩ حتى صار دخل الحكومة (١١٫٤١٥٫٠٠٠ جنيه) ٠ وكان كلمـــا زاد التحسن فى المالية ، زاد فى المســـاعدة على تخفيف الضرائب ، غير ان النفقـــات كانت طائلة بسبب فوائد الديـــون ونفقـــات المشروعات) (٢)

---

(١) المرجع نفسه ٠ ص ١٠٥ ٠

(٢) لطفى السيد : قصة حياتى ٠ ص ٥٤ ٠

ونفقات المشروعات المشار اليها هنا ، كانت تتعلق بتحسين الوسائل التى تسهل عملية استثمار الشـــعب المصرى ، كعمليات تحسين الرى لكى تتحول مصر الى مزرعة شاسعة لزراعة القطن ، وكعمليات تحسين السكك الحديدية ، حتى يمكن ربط القطر المصرى بشركة كبيرة من المواصلات ، تسهيلا لتوريد المحصولات الزراعية ٠

وهو وان كان يلتفت الى مغزى الاتفاق الودى بين فرنســـا وانجلترا فى عام ١٩٠٤ ، وذلك من الناحية الاقتصادية والمالية ٠ الا انه يغفل عن طبيعة النهب والاســـتغلال التى كانت تقع خلف سياسة انشاء البنوك فى مصر كالبنك الأهلى ، والبنك الزراعى ٠ حيث نراه يتوهم ان الهدف من وراء انشاء البنك الزراعى هو رفع أثقال الربا الفاحش عن عواتق صغار المزارعين ٠ فى الوقت الذى وصلت فيه فائدة هذا البنك الى تسعة فى المائة (ولقد بات لورد كرومر فى راحة عظيمة من الوجهة المالية بفضل ذلك الاتفاق ، فلم يعد يرى فرنسا تعاكسه كما عاكست فى مسالة تمويل الدين ٠٠٠ ولا يشك أحد فى أن لورد كرومر فاز فوزا ماليـــا عظيما بادخـــال ما أراده من المـــواد المتعلقة بالمـــالية المصرية فى ذلك الاتفـــاق ٠ كما فاز مع حكومته فوزا سياسيا يحمل فرنسا على التعهد لهم فيه : « بأنها لا تقيم أقل عقبة فى سبيل انجلترا بمصر سواء كان يطلب تعيين موعد للجلاء أو غيره ، وكان من سياسته المالية أيضــــا ، ان يرفع أثقال الربا الفاحش عن عواتق الفلاحين ٠٠٠ فأنشأ البنك الزراعى بعد انشاء البنك الأهلى ٠٠٠ وجعل من مواد قانونه ان يسلف الفلاحين من عشرة جنيهات الى ٥٠٠ جنيه بفائدة ٩ فى المائة) (١) ٠

فلم تكن تلك المنشآت المصرفية تهدف الى خدمة الاقتصــــاد المصرى ، بقدر ما كانت تهدف الى توسيع استثمارات الراســـمال

(١) المرجع نفسه ٠ ص ٥٥ ٠

الغربى . وهذا ما يشير اليه بعض دارسى الامبريالية من النـــاحية السياسية والاقتصـــادية (اننا لا نبالى اذا قلنا ، ان السياســه الخارجية الحديثة فى بريطانيا العظمى هى « صراع من أجل أسواق استثمار مجزيه ، فسنة بعد سنة كانت بريطانيا العظمى تتحول الى امة تعتمد الى حد كبير على جزيه من الخارج ، وكان يتولد لدى الطبقات التى تتمتع بهذه الجزيه حافز يتزايد باســتمرار نحــو استخدام السياسة العامة والخزانة العــامة والقوة العــامة فى توسيع ميدان استثماراتها الخاصة والمحافظة على الموجود منهــا وتحسينه . ولعل هذا هو أهم حقيقة فى السياسة الحديثة) (١) .

وان كان لطفى السيد قد استطاع ان يتصدى لنقد الامبريالية البريطانية ، وان يكشف عن زيف اصلاحاتها الاقتصادية فى مصر . الا انه لم يقدر له ان يتخلص تماما من أوهام الديمقراطية الليبرالية الغربية . الأمر الذى جعله يرى فى المبادىء الخادعة التى أعلنها الرئيس الأمريكى ويلسون ــ رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فى سنوات (١٩١٣ ــ ١٩٢١) تعبيرا عن اخلص المبادىء الديمقراطية من أجل السلام العالمى . وكان مبدأ حق تقرير المصير للشعوب المستعمرة من أهم مبادئة الأربعة عشر . وهو المبدأ الذى تخيلة الزعماء المصريون فى ثورة ١٩١٩ على انه من العوامل التى قد تساعدهم فى المطالبة بحق الاستقلال الوطنى .

والواقع ان مبادىء ويلسون كانت مجرد مناورة سياسية ، ترمى أساسا الى جــذب الشعوب التى كانت واقعــة تحت سيطرة الدول الأوربية ، نحو تبعية جديدة للولايات المتحدة الأمريكية .

ولكن سرعان ما تنازل ويلسون عن مبادئه تحت مساومات

---

(١) هوبسون (ج٠١) : الامبريالية ، ترجمة عبد الكريم أحمد . المؤسسة المصرية العامة للتاليف (بدون تاريخ) القاهرة . ص ١١ .

الدول الأوربية • الأمر الذى دفعه الى الموافقـــة على الحمـــاية البريطانية على مصر •

ويقول المرحوم عبد العزيز فهمى حول مبادىء ويلسن وتأثيرها فى السياسة المصرية ، (ذلك الرجل الذى ليس للعالم ثوب المتعبد الزاهد رياء ونفاقا • وكانت مبادئه الأربعة عشر هى السبب الأهـم فى هياج المصريين وسعيهم الى الانتصاف من الانجليز ••• ومهد الانجليز لأنفسهم السبيل واستوثقوا من ولسن بحيث اننا لم نكد نصل الى مرسيليا حتى قرأنا فى التلغرافات العمومية ان أمريكا ـ وفى مقدمتها رئيسها ـ وافقت على الحمـــاية البريطانية على مصر ••• ضربة شديدة صـــوبها الينـا هـذا الخصـم الانجليزى المحنك ••• ضربة مؤلمة اصابتنا فى الصميم لمجيئها من أهم جهة كنا نأمل منها الخير والانصاف لاهذا البغى والاجحاف •) (١)

وحاولت الحكومة الأمريكية التخفيف من أثر تلك الصدمة ، حيث بلغ المعتمد الأمريكى بالقاهرة المعتمد الانجليزى ـ اللـورد اللينى ـ قائلا (وبهذه المناسبة ، كلفت ان أقول ان الرئيس الأمريكى والشعب الأمريكى يصطفان كل العطف على امانى الشعب المصرى المشروعه ، لتوسيع نطاق الحكم الذاتى ، على انهما ينظران بعين الاسف الى أى مجهود يبذل لتحقيق ذلك بالالتجـــاء الى القـــوة والشدة) (٢) •

ولما عـاد الوفـــد المصرى من باريس مصـــدوما بأوهامه السياسية •• (ولما وقع الخلاف بين سعد وعدلى على رياســـة المفاوضات ، وانتقـل الأمر الى خصومة كان مظهرها التـــلاحمى

---

(١) عبد العزيز فهمى • هذه حياتى : كتاب الهلال ١٩٦٤ ص ٩٤ ، ٩٥ •

(٢) مؤسسة الأهرام • مركز الوثائق التاريخية لمصر المعاصرة : ٥٠ عاما على ثورة ١٩١٩ باشراف د• أحمد عزت عبد الكريم • القاهرة ١٩٦٩ • ص ٤٠٧ •

واعتزلت السياسة · ثم عرض على ان ارجع لدار الكتب المصرية ، فرجعت اليها وأخذت اشتغل بهـــا وبترجمتى لمؤلفات ارســـطو ، وبالجامعة المصرية القديمة) (١) ·

لقد حاولنا فى الصفحات الســـابقة التعرف على ملامح تلك الفترة الحرجة من تطور الحياة الاجتماعية والسياسية المصرية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ·

وهى تلك المرحلة التى يطلق عليهـــا فى التاريخ الســـياسى الحديث اسم الامبريالية بمعنى تجاوز الرأسمالية لمرحلة التجـــارة الحرة ، وفى المرحلة التى سادت العلاقات الدوليـــة خـــلال القرن التاســـع عشر ، الى مرحلة الاحتكار الرأســـمالى · فالامبريالية بتعريف موجز هى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية ·

كما حاولنا فى الصفحات السابقة الاشارة الى أهم مميزات تلك المرحلة من الناحية السياسية والاقتصادية والفكرية ·

ورأينا انها تتميز من الناحية السياسية بازدياد القهر السياسى واســـتخدام الحكومات المحليـــة ، كأداة فى تنفيـــذ أغراضها الاستعمارية · كما انها تتميز من الناحية الاقتصادية باستنزاف الموارد الاقتصادية وتحويل البلاد المستعمرة كى حقل واســـع من حقول الاستثمارات المالية الأجنبية ·

ومن مظاهر الامبريالية فى الحقل الثقافى والتعليمى ، العمل على تحويل المؤسسات التعليمية والثقافية الى مجرد أجهزة لخـــلق موظفين لمكاتب الحكومة · أى خلق فئة من البيروقراطيين ، تعمـــل بحكم فراغها السياسى الى تدعيم الشكلية السياسية فى كيان الدولة المســـتعمرة ·

---

(١) لطفى السيد : قصة حياتى ص ١٨١ ·

كما تعمل الامبريالية جاهدة على تدمير القيم الروحية والثقافية للشعوب المستعمرة ٠ كما تحاول كلما استطاعت ذلك الاساءة الى احتواء الذات الوطنية ٠

ويبدو أن من (الأهم من كل شىء آخر ، الأهم حتى من الثمن المادى الضخم للامبريالية هو أن فرض الوضع الاجتماعى والروحى هو الذى شكل رد فعل المصرى ازاء الأوربى ٠٠ فعند دراسة التأثير المتعدد الجوانب للامبريالية ، يتبين ان الاساءة الى احترام الذات هى التى تؤلم اكثر من غيرها) (١) ٠

ومن جدليات التطور التاريخى ــ كما سبقت الاشارة ــ ان الاساءة الى احترام الذات الوطنية عادة ما تدفع الشعوب الى العناية ببعث تراثها العلمى والثقافى ٠

(جـ)

سبق أن اتهم المفكر الفرنسى ارنست رينان العقل الشرقى بالعقم الفلسفى ، وهو الاتهام الذى حاول دفعه الأفغانى ومحمد عبده ، ولقد تعرض العقل الشرقى لاتهامات مماثلة فى عهد لطفى السيد ٠ وفرضت تلك الظروف على المفكر الشرقى الذى يريد الدفاع عن كرامة فكره ، أن يهتم أول ما يهتم بالمنطق ٠ فالمنطق هو العلم الذى يبرهن بصورة حاسمة على أنه ليست ثمة عقل شرقى وعقل غربى ٠ اذ انه علم قوانين الفكر الانسانى عامة ٠

---

(١) دافيدس لاندز : بنوك وباشوات : ترجمة عبد العظيم أنيس ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ٠ ص ٣٠٢ ٠

وهذا هو ما نبه لطفى السيد الى أرسطو ٠٠ (ولقد لفت نظرى فى أرسطو أنه أول من ابتدع المنطق) (١) ٠

ولقد اشتغل لطفى السيد بترجمة مؤلفات أرسطو بعدما اعتزل السياسة ٠ ويبدو أن الفلسفة لا تبدأ الا بعـــد ما تهدأ العواصف التاريخية ٠ وعلى ذلك تكون ملاحظة هيجـل حول دور الفيلســوف صائبة للغاية ٠ فان (بومه (*) منيريفا The Owl of Minerva لا تبدأ فى الطيران الا وقت الغسق (The dush) (٢) ٠

ويلخص لطفى السيد دوافعه من وراء ترجمته لمؤلفات أرسطو فى النقاط التالية :

١ ـ وجوب تأسيس النهضة المصرية على الترجمة قبل التأليف كما حدث فى النهضة الأوربية فقد عمد رجال هذه النهضة الى درس فلسفة ارسطو على نصوصها الأصــلية فكانت مفتـاحا للتفكير العصرى الذى أخرج كثيرا من المذاهب الجديدة ٠

٢ ـ وكما أن الفلسفة العربية قد قامت على فلسفة ارســطو فلا جرم أن آراءه ومذهبه اشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحـالية والطريق الأقرب الى نقل العلم فى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتـج فى النهضة الشرقية مثلما انتج فى النهضة الغربية ٠

٣ ـ ان ارسطو لم يكن كغيره معلما فى نوع خاص من العلوم دون سواه ، بل هو معلم فى الفلسفة ، معلم فى السياسة والاجتماع

---

(١) لطفى السيد ، قصة حياتى : ص ١٩٦٨ ٠

(★) فى الأساطير اليونانيـة (ربة الحكمـة ونصيرة الفنون والمهن اليدوية) هيرير وآخرون معجم الاعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية رتجمة أمين سلامة ط ١ ١٩٥٥ مطبعة الاعتماد بمصر ٠ ص ٢٩٧ ٠

(٢) Hegel's philosophy of Right : train by, T. M. knox,

فهو كما لقبه العرب بحق « المعلم الأول » على الاطـــلاق ، أو كما يصفه دانتى دانتى « فى جحيمة « معلم الذين يعلمون » (١) ٠

وقد ترجم لطفى السيد كتاب الأخلاق فى عام ١٩٢٤ (وهـذا الكتاب يعد مقدمة لكتاب السياسة ٠ بل ان جانبا كبيرا منه يمهـد لموضوع كتاب السياسة ، فأردت أن اترجمـــه ليستفيد منه قـــراء العربية) (٢) ثم صدرت ترجمة كتاب « الكون والفساد » عام ١٩٣٢ و « الطبيعة » عام ١٩٣٥ ٠ والسياسة» عام ١٩٤٧ ٠ وكان الهدف من وراء هذه الجهود تجديد الفلسفة العربية (اذا شئنا أن تـكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، يجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ، ولم تبق الا آثارها أو بطريقة اقـرب الى أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس ، فان الفلســـفة العـــربية فى مجموعها هى فلسفة ارسطو طاليس) (٣) ٠

بل نراه يذهب الى أبعد من ذلك ، فهو يحاول بترجمته لأعمال أرسطو ــ على حد قوله ــ أن يغذى الذكاء المصرى الحديث بشىء من منهج البحث العلمى لمواجهة التطـــورات الحـــديثة فى العـــلوم والصناعات (ان الطريق الأمين والخالى من العقبات الى تمـكين الفلسفة من بيئاتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشـف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوعة وصحة الحكم على الاشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة ارسطو طاليس) (٤) ٠

---

(١) لطفى السيد قصة حياتى ٠ ص ١٩٦٨ ٠

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٨ ، ١٦٩ ٠

(٣) أرسطو : علم الأخلاق ج ١ : ترجمة لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤ ص ٢٤ من تصدير المترجم ٠

(٤) المرجع نفسه ص ١٩ ٠

ولم تكن ترجمة لطفى السـيد لمؤلفات ارسطو عن اليونانية مباشرة ، بل نراه يعرب الترجمة الفرنسية للاصل اليونانى ، وهى الترجمة التى قام بها بارتلمى سنتهلير « أستاذ الفلسفة الافريقية» فى (كلليج دى فرنس) ثم وزير الخارجية الفرنسية ٠٠ وقد صـدرت الترجمة الفرنسية بمقدمة مغرقة فى التعصب القومى للغرب ولفرنسا بالذات حيث نراه يقول (ان العلم على جميع صوره كان معـدوما فى الشرق ، فاخترعه الاغريق ونقلوه الينا) (١) ٠

وهذه مغالطة واضحة فان العرب هم الذين حافظوا على تراث الاغريق العلمى والفلسفى ثم نقل عنهم الى الغرب بعدما أضافوا اليه اضافات علمية خلاقة ٠

ثم نسمعه يقول كاشفا عن تعصبه القومى (والفتوحات التى يفتحها عندنا العلم السياسى هى فتوحات عالمية ٠ ومن المحـال الا يحرك مشهد هذا المجتمع العجيب عقلا كبيرا ويعلمه ان يحسن ادراكه وتفسيره الا أن تقف فرنسا فى سـيرها والا ان تتخلى عن رسالتها التى عينتها لها العناية الالهية فيما يظهر) (٢) ٠

ويمكننا تقدير ترجمة كتاب « الأخلاق لأرسطو الى العربية فى عام ١٩٢٤ اذا تأملنا المستوى الثقافى المصرى وقتئذ ٠ وهو مستوى يصفه الدكتور طه حسين بقوله (ولكن حادثا أدبيـا ذا خطر صرفنى عن ديوان ابن ربيعة وعن الأغانى وغيره من كتب الأدب ٠٠ هذا الحادث هو ظهور كتاب الأخلاق لارسطاطاليس مترجما الى اللغة

---

(١) ارسطو : الكون والفسـاد ٠ ترجمة لطفى السيد ٠ مطبعة دار الكتب المصرية ٠ ١٩٣٢ ص ١٠٦ عن مقدمة المترجم الفرنسى ٠

(٢) أرسطو : السياسية ٠ ترجمة لطفى السيد ٠ مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٧ ــ ص ٨٧ من مقدمة المترجم الفرنسى ٠

العربية بقلم أستاذنا الجليل أحمد لطفى السيد) (١) ٠

ثم يضيف قائلا (واذا كنا قد بلغنـــا هذا الحد من الافلاس الأدبى والعلمى والفنى فليس غريبا ان ننظـــر الى هذه الحادثة الأدبية ٠٠ كما ننظر الى شيء استثنائى عظيم الخطر) (٢) ٠

ولا نهدف هنا من عرض بعض جوانب فلسفة أرسطو الا لبيان الطابع العقلى للطفى السيد ونزعته العقلانية والتعرف على فلسفة أرسطو من حيث هى ـ كما حددها لطفى السيد ـ مفتاح أو منهاج للتفكير العصرى وطريق الى نقل العلم « وتأقلمه » فى بلادنا ومن حيث هى فلسفة موسوعية ٠ أو بتعبير أدق نظرية عامة للمعرفة الانسانية تعكس لنا مرحلة معينة من تطور ونمو العقل الانسانى ٠ ولطفى السيد لايقدم للقارىء فى تصديره لكتاب الأخلاق لأرسطو موقفه من النظرية الأخلاقية ، ونراه يكتفى بما يقدمه المترجـــم الفرنسى ، وينقده فى الوقت نفسه بقوله (كفانا المترجم الفرنساوى مؤونة البحث فى مذهب أرسطو الأخـــلاقى وان كان مذهبــــه فى الأخلاق أفلاطونيا لأرسطوطاليس) (٣) ٠

وانحياز لطفى السيد الى أرسطو فى الأخلاق تعكس لنا طبيعة نزعته الواقعية وذلك لأن الخبر عند أفلاطون عبارة عن « مثال أو » صورة «الخبر وليس هو الخبر فى الواقع ٠ فالغير الأفلاطـــونى (عال على الموضوعات) (٤) ٠

---

(١) د٠ طه حسين ٠ حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) ص ٤٧ ٠

(٢) المرجع نفسه ٠ ص ٤٩ ٠

(٣) أرسطو : علم الأخلاق ٠ ج ١ ص ٢٠ من تقديم لطفى السيد ٠

(٤) د٠ عبد الرحمن بدوى : أرسطو ط ٣ النهضة المصرية ١٩٥٣ ٠ ص ٢٥٧ ٠

فالنظرية الأخلاقية عند أرسطو هى فى تعارض تام مع النظرية الأخلاقية لأفلاطون ، والتى ينقدها أرسطو بقوله (« انه لايمكن ان يقرر بين جميع هذه الخيرات » مثال مشترك) (١) ٠

وعند أفلاطون « ان الخير واحد ، وان الفضائل مهما تعددت أسماؤها فانها ترجع الى الخير وتصدر عنه) (٢) ٠

بينما يرى أرسطور ان الخير أو الحياة الجيدة (ليست اسما لصفة واحدة ، فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأســـباب مختلفـــة) (٣) ٠

فالأمر فى الأخلاق عند أرسطو كما يرى الدكتور طه حسين (يجب ان يقوم على الاضافة فليس هنـــاك خير مطلق وشر مطلق لاينالهما تغيير أو تبدل ، وانما الخير والشر اضافيان يتأثران بكل ما تتأثر به الحياة العامة والخاصة) (٤) ٠

ثم نراه يحدد القيمة التاريخية والعلمية لمؤلفات أرسطو بقوله « تريد أن تعلم الى أى حد وصل العقل الانسانى فى القرن الرابع قبل المسيح فى درس مسألة بعينها من مسائل الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، فمرجعك فى ذلك انما هو ارسطاطاليس ، تجد فيه نتائج البحث الذى سبقه ، وتجد فيه نقد هذه النتائج ، وتجد فيه رأيه الخاص فى هذه النتائج ومن هنا انقسمت فلسفة ارسطاطاليس الى قسمين

---

(١) ارسطو : علم الأخلاق ٠ الكتاب الأول ٠ الباب الثالث ٠ الفصل الثانى ص ١٨٢ ٠

(٢) د٠ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ٠ جـ ١ : أفلاطون ط ٢

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ٠ ص ٤٠ ٠

الدار القومية ١٩٦٥ ص ٢٤٠ ٠

(٤) طه حسين : قادة الفكر دار المعارف بمصر ١٩٢٥ ٠ ص ١٣٩ ٠

أساسين ، أحدهما : القسم الذى أحدث اثارة فى الطبيعة المعقولة ، ثم أصبح شيئا تاريخيا يرجع اليه الذين يدرسون تاريخ الفلسفة وتاريخ الحياة العقلية عامة ليستعينوا على فهم هذا التاريخ ، وهذا القسم هو المباحث التى تتصل بالطبيعة وما بعد الطبيعة ، فهو يدرس الآن ، ويدرس درسا دقيقا لا لينتفع به انتفاعا مباشرا فى الحياة العملية ، بل يستعان به على فهم العقل الانسانى وما ناله من التطور على اختلاف العصور وليس هذا بالشيء القليل) (١) ٠

ومعرفة نتائج البحث الذى سبق أرسطو من القضايا التى تتصل بنظرية المعرفة ، أى بتطور المعرفة من الناحية التاريخية ٠ فكتاب « الطبيعة » لارسطو يعد عرضا للمذاهب الطبيعية اليونانية من حيث نتائجها التى وصلت اليها ، ومن حيث التعارض القائم بين وجهة نظر الماديين الطبيعيين كديموقرطى وبين وجهة نظر المثاليين كأفلاطون فالمبدأ الأساسى عند الطبيعيين القدماء كما يقول أرسطو (الطبيعيون جميعا وبلا استثناء يعتبرون الاضداد مبادىء) (٢) ٠

وينتقد أرسطو الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون القائمة على (تخطيط للعالم يستند الى التدبير الالهى) (٣) ٠

وذلك حيث يؤكد أرسطو على وجود القانون الموضوعى فى عمليات الطبيعة ٠ ونفى « المصادفة » (يلزم بادىء بدء تقرير هذه القاعدة : ان من بين جميع الأشياء وليس ولا واحد فيها يمكنه طبعا ان يفعل أو ينفعل بالمصادفة الفعل الفلانى أو الفلانى من قبل

---

(١) المرجع نفسه ص ١٣٤ ٠

(٢) أرسطو : علم الطبيعة : ترجمة لطفى السيد ٠ دار الكتب العربية ١٩٣٥ ص ٤١٤ ٠

(٣) د٠ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ج ١ ص ٢٠١ ٠

طارق كيفما اتفق ان شيـــئا لا يمـكن ان يأتى من شى آخـر كيفما اتفق الا ان يعنى ان يكون ذلك بطريقة عرضية محضة) (١)٠

ويعرض أرسطو فى علم الطبيعة بعض القضايا المتعلقة بالمنطق والميتافيزيقيا معا ٠ فالمبادىء الرئيسية فى علم الطبيعة كالمتناهى والمكان والزمان والحركة والتغير والغلبة هى مبادىء ترتبط بعلم الطبيعة وعلم المنطق وعلم ما وراء الطبيعـة ٠ ويمكننــا ان نأخذ العلاقة بين المادة والتغيير كمثال على ذلك فالمادة هى مبدأ « العلبة » من ناحية ومبدأ الحركة والتغيير من ناحيـة أخرى فان (المعنى الرئيسى لفكرة الطبيعة انها علبة) (٢) ٠

فموقف أرسطو من علم الطبيعة يخالف موقف أفلاطون الذى يعتبر «العلبة» (مثال أو صورة مفارقة a transcendent idea بينما هى عند أرسطو الجوهر أو المادة ذاتها) (٣) ٠

ان اتصال موضوعات الفلسفة الطبيعية عند أرسطو بمباحث المنطق والميتافيزيقا هى التى جعلت لطفى السيد يكتفى بترجمة كتاب « الطبيعة » مستغنيا به عن ترجمة منطق أرسطو وميتافيزيقيته ولقد تناول أرسطو الفكر الانسانى فى منطقة كما يتنــاول العالم الطبيعى تطور الكائنات الحية وهذا ما يقرره هيجل - أرســطو العصور الحديثة - (وكما اننا فى التاريخ الطبيعى لابد من ان نصف طبيعة الحيوانات ٠٠ فكذلك فعل أرسطو عندما وصف طبيعة الصور التى يتضمنها الفكر الانسانى ٠٠ ومن هنا كان منطقه هو التاريخ

---

(١) ارسطو : علم الطبيعة ٠ ص ٤١٥ ٠

(٢) د٠ عبد الرحمن بدوى : ارسطو ص ١٩٩ ٠

(٣) Encyclopedia Americana. vol. 2. Edition U.S.A. 1967 Art : Aristotle, p. 243.

الطبيعى للفكر المتناهى ، من حيث هو معرفة ووعى بالنشـــاط المجرد للفهم الخالص) (١) ٠

ولم يترجم لطفى السيد « منطق » أرسطو ٠ وربما أحس بأن « منطقة » مألوف لدى القراء العرب ٠ كما ان أرسطو (مألوف عند طلبه المنطق خصوصا الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابى أو بعض مختصرات ابن رشد) (٢) ٠ ولقد أضاف الشراح العرب الى فلسفة أرسطو الكثير من الجوانب الخلاقة ، خاصة عند ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) ٠ فلقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هى « الملخصات » و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » تبدأ من سنة ١١٦٢ ـ كما يذكر رينان فى كتابه ابن الرشد والرشدية ـ بشرح « الكليات » فى الطب منتهية فى (سنة ١١٩٣ : شرح كتاب الحميات لجالينوس سنة ١١٩٥ : شرح مسائل فى المنطق (ألفت أثناء نكبته) ٠

ولدينا أنواع الشروح الثلاثة ، سواء أكانت بالعربيـــة أم العبرية أم اللاتينية ٠٠ وكتب أرسطو الوحيدة التى لم يبق منها شرح لابن رشد هى رسائل تاريخ الحيوان والسياسة) (٣) ٠

ولقد أضـــافت هذه الشروح بعض النظريات التى لم تكن تتعلق بأرسطو مباشرة فالنفس عند ابن رشد (كما هى عند أرسطو متعلقة ببعضها تعلق الصورة بالهيولى ، ولكن هذه النفس الجزئية غير خالدة فهى تفنى بفناء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء

---

(١) Hegei's lectures on the history of philosophy trans : E. S. Haldance and others, Vol. tWo, London, 1968, p. 211.

(٢) أرسطو : علم الأخلاق ٠ ص ١٣ من تصدير المترجم العربى ٠

(٣) أرنست رينان : ابن رشد والرشد به ترجمة عادل زعيتر ٠ ط ١ عيسى البابى الحلبى القاهرة ١٩٥٧ ص ١٧٦ ٠

العقل الهيولى ، نرى ابن رشد على العكس منه ٠٠ قد جعل من هذا العقل جوهرا أزليا فوق طور النفس لا يعتريه الفناء شأنه فى ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال) (١) ٠

ورغم ان الفلسفة الاسلامية كانت قائمة على التعصب لأرسطو، وهذا رأى ابن سينا نفسه (ما يكون لنا ان نلتمس وراء ابن سينا مرجعا للحكم فى الفلسفة الاسلامية ٠ وجماع حكمه ان الفلسفة الاسلامية كانت فى غالب أمرها قائمة على العصبية لأرسطو وللمشائيين) (٢) ٠

على ان ثمة فروق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن رشد ، وقد سبق الاشارة اليها فابن رشد يكاد يفسر أرسطو بمذاهب القدماء من الفلاسفة اليونانيين (وأكبر ما يميز ابن رشد عمن سبقه ، ولاسيما ابن سينا ، وهو كيفية تصوره للعالم ، على انه عملية تغير وحدوث منذ الأزل) (٣) ٠

وتصور ابن رشد للعالم يتفق وتصور مذهب دمبرقريطس ، وهو المذهب الذى كان له أكبر الأثر فى نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام (على ان أهم المذاهب ٠٠ أثرا فى العالم الاسلامى هو مذهب دمبرقريطس ٠ والجانب الذى يهمنا من مذهب دمبرقريطس فى علم الكلام هو مذهبه الذرى « وجود مادة واحدة مركبة من أجزاء غير مجزأة تتحرك دائما ومن اجتماعها تحدث المفردات فى الأجسام ،

---

(١) د٠ على سامى النشار ، د٠ محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ج ١ ط ١ ١٩٦٧ ٠ الدار القومية للطباعة ٠ ص ٨٦٩ ، ٨٧٠ ٠

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ٠ مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٤٤ ٠ ص ٤٤ ، ٤٥ ٠

(٣) ت٠ج دى بور : تاريخ الفلسفة الاسلامية ٠ ترجمة د٠ محمد عبد الهادى أبو ريان ٠ ط ٣ مطبعة لجنة التاليف والترجمة ١٩٥٤ ص ٢٩٨ ٠

وبافتراقها تفنى ، وهكذا من الأبد الى الأبد من غير ان يكون لافتراقها أو الاجتماعها حد نهاية ، ولا لتغير العالم نهاية) (١) ٠

ومن كل ذلك يتضح لنا صدق نوايا لطفى السيد من ترجمته لمؤلفات أرسطو ، فالفلسفة العربية قد قامت على فلسفة أرسطو ٠ (فلا جرم ان آراءه ومذهبه أشد المذاهب اتفاقا مع مؤلوفاتنا الحالية ، والطريق الأقرب الى نقل العلم فى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء ان ينتج فى النهضة الشرقية مثل ما أنتج فى النهضة الغربية) (٢) ٠

وموضوع ما أنتجته فلسفة أرسطو فى النهضة الغربية موضوع واسع ومتشعب الجوانب ولكن يكفى ان تشير بصورة موجزة الى دور اتباع أرسطو وابن رشد ـ الذين يسمون أحيانا بالرشديين اللاتينيين ـ فى تطوير الفلسفة الغربية فلقد استطاع سيجيه البريانى (١٢٣٥ ـ ١٢٨٤) ـ وهو من جماعة المرشدين اللاتينيين جامعة باريس ـ ان يستنتج من قول ابن رشد بأزلية العالم (ان كل ماهيه فهى متحققة دائما ، وانه ليس بين الماهية والوجود تمايز حقيقى) (٣) ٠

وهى نتيجة فلسفية كانت تتعارض مع اللاهوت ٠ ويطور وليم أوكام (١٢٩٥ ـ ١٣٤٩) استنتاج البريانى ويصل الى ان (المعرفة الحسية واقعة على ما فى الخارج من موجودات أو أحداث جزئية ، فهى مطابقة للواقع ، والمعرفة العقلية واقعة من الجهة

---

(١) د٠ على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ط ٢ ٠ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ١٩٦٢ ص ٧٢ ٠

(٢) لطفى السيد : قصة حياتى ٠ ص ١٦٨ ٠

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٢ دار المعارف بمصر ص ١٨٨ ٠

الواحدة على ظواهرنا الباطنة ، فهى أيضا مطابقة للواقع ، ومن الجهة الأخرى على الجزئيات الخارجية من حيث وجودها وعدمه ، والا لما استطاع العقل ان يؤلف القضايا التى حدودها محسوسات) (١) ٠

ومن هنا نصل الى بداية العالم التجريبى ، الذى يأخذ بصدق التجربة الحسية وبقدرة العقل على معرفة العالم ، ويمثل « باكون » Bacon هذه المرحلة فى تطور الفلسفة الغربية ٠

ويشير الأستاذ العقاد الى تأثر سبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) بفلسفة أرسطو عن طريق شروح ابن رشد (ويقول النقاد من الاسرائليين وغيرهم أن سبينوزا الفيلسوف الاسرائيلى الكبير ٠٠ أخذ من موسى بن ميمون معاصرا ابن رشد ، وان موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية ، ولاسيما الالهيات ، وما بعد الطبيعة) (٢) ٠

والواقع ان فلسفة ما وراء الطبيعة ، ومؤلف أرسطو فيها ، هى هم المؤلفات التى تشغل الباحثين فى نظرية المعرفة ، وذلك لأنها دراسة للمبادىء العامة للوجود ٠ وهى دراسة كانت تختلط بدراسة المنطق والطبيعة عند أرسطو ٠ ويشير لطفى السيد الى كتاب أرسطو فى علم ما وراء الطبيعة بقوله (وألف « فيما بعد الطبيعة » كتابه الجليل) (٣) ٠

ويقول فى مقال نشر سنة ١٩٤٥ تحت عنوان « الفلسفة فى الأزهر » (أما اليوم فاننا نتكلم عن اله أرسطو وهو كما يرى ، فكرة

(١) المرجع نفسه ص ٢٠٩ ٠

(٢) العقاد : ابن رشد : ص ٥١ ، ٥٢ ٠

(٣) أرسطو علم الأخلاق ص ١٣ ٠ من قدير لطفى السيد ٠

لم يخلق شيئا ، ولا يعلم شيئا أصلا الا ذاته فهو يجهل هذا العالم وما فيه حتى دوران الكواكب ، وهو على هذا المحرك الأول الثابت الذى لايتحـرك والذى يتحـــرك اليه العالم بشوق · بل صرح فيما بعد الطبيعة بأنه ليس واحدا ولا متعددا ، وبأنه فوق العدد تنزيهـــا له) (١) ·

ويلاحظ لطفى السيد (ان أرسطو لم يكن كغيره معلما فى نوع خاص من العلوم دون سواه ، بل هو معلم فى الفلسفة ، معلم فى السياسة والاجتماع ، فهو كمـا لقبه العرب « المعلم الأول » على الاطـــلاق) (٢) ·

ثم نراه يضيف (اما القواعد التى وضعها أرسطو لعلم السياسة فما زالت هى القواعد السائدة بين الساسة ، وهى القواعد التى يدرسها الآن طلبة العلوم السياسية فى الجامعـات ونحن نسمع الآن كلمات الاتوقراطية ، والديمقراطية ، والدكتاتورية ، وهى كلها من تعبيرات أرسطو وابتداعة ··· والسياســـة عند أرسطو هى أشرف العلوم ، لأنه يعرفها بأنها تدبير المدينة ليكون سكانها فضلاء ، ومن هذا التعريف ترجع الى السياسة سائر العلوم ، أو كما قال أرسطو ان السياسة تبين ما هى العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هى العلوم التى يجب ان يتعلمها السكان ، والى أى حد ينبغى ان يعلموها) (٣) ·

ولقد ترجم لطفى السيد « كتاب الأخلاق لأرسطو فى سنة ١٩٢٤ » (وهذا الكتاب يعد مقدمة لكتاب السياسة ، بل ان جانبا كبير منه يمهد لموضوع كتاب السياسة) (٤) ·

(١) لطفى السيد : المنتخبات · جـ ٢ مطبعة المقطف والمقطم ١٩٤٥ · ص ٥٣ ·
(٢) لطفى السيد : قصة حياتى ص ١٦٨ ·
(٣) المرجع نفسه ص ١٦٩ ·
(٤) المرجع نفسه ص ١٦٨ ، ١٦٩ ·

وبدون ريب، فان كتاب السياسة يمثل صورة من صور نشأة الديمقراطية وتطورها في الحياة اليونانية القديمة .

ولقد كان في نمو الديمقراطية المصرية ابان الثورة الشعبية المصرية في عام ١٩١٩ ، وما تبعها من تطورات سياسية أكبر الأثر في ان يترجم لطفي السيد كتاب السياسة لأرسطو . كما كانت في دعوة لطفي السيد للديمقراطية والحكم النيابي بعض آثار الفلسفة السياسية الأرسطية (أما الأثر الذى تركه أرسطو في تفكيره فيبدو بارزا في دعوته للديمقراطية والحكم النيابي ونظرته العامة للأخلاق) (١) .

ولكن لطفي السيد لم يسلم بالقواعد الأخلاقية لأرسطو بصورة مطلقة . بل نراه ينتقد بعض جوانبها الذاتية ، أو قواعدها القائمة على الملاحظات الشخصية . (قال أرسطو « خلق بعض الناس ليكون حاكما ، وخلق بعض الناس ليكون محكوما » ولكننا نظنه أخذ هذه القاعدة من ملاحظته الشخصية لأخلاق قومه ، وأخلاق الآسيويين جيرانهم ، وهذه الملاحظة لا تكفي وحدها لتقريره قاعدة عامة ، مثل هذه القاعدة) (٢) .

ويرى لطفي السيد ان هذا الزعم الباطل هو أساس فلسفة الاستعماريين ، ومن ثم يوجه اليه نقده قائلا : (وأن الذى يراجع ماضي العالم لا يجد أمة من الأمم المخلوقة للعبودية – كما يزعمون – الا قاتلت عن حريتها ... فالانسان على الرغم من فلسفة الاستعماريين – حر بطبعه ميال الى الحرية ، ميال الى الترقي فيها الى المثل الأعلى وانه لا تفاوت بين أفراد الناس الا في تقرير هذا

---

(١) د. حسين فوزي النجار : أحمد لطفي السيد . سلسلة اعلام العرب (٣٩) الدار المصرية للتأليف . ص ١٨١ .

(٢) لطفي السيد : المنتخبات جـ ١ دار النشر الحديث . القاهرة ١٩٣٧ ص ٥١ .

المثل الأعلى وفى سهولة الوسائل الموصلة اليه) (١) ٠

وهذه المبادىء التى تعترف بالطبيعة والخير للانسـان ، قد استلهما لطفى السيد من مبادىء الثورة الفرنسية الكبرى ، ومن فلاسفة حركة الاستنارة الفرنسية وخاصة من روسو ٠ فلقد سلم (لطفى السيد بصحة الفكرة التى استلهمها من روسو والتى ترى ان الانسان بطبيعته صالح Good وحر Free وأن المجتمع السىء هو الذى يفسده ويستعبده عن طريق القواعد والأحكام الظالمة) (٢)٠

ـ د ـ

لقد كان أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد من مفكرى حركة الاستنارة فى الفكر المصرى الحديث ، وفى مرحلة من أدق مراحل التاريخ المصرى ٠ وهى المرحلة التى ازداد فيهـا القهر السياسى الاقتصادى والفكرى للشعب المصرى ٠ مرحلة الرأسمالية الاحتكارية ، التى حملت فى جوفهـا أيضا بذور حركات الثورة الشـعبية ٠ فالامبريالية على حد تعبير بعض نقادها السياسيين : عشية الثورة » ٠

ولقد دفعت تلك المرحلة السياسية ، من الناحية الفكرية الى بعث التراث القومى العلمى والفلسفى ٠ كمـا لفتت الأنظار الى أفكار حـركة الاستنارة فى الثورات الأوربية ، ولاسـيما الثورة الفرنسية الكبرى ، التى نصبت « العقل » لأول مرة فى التاريخ البشرى كسلطة مطلقة ٠

---

(١) لطفى السيد : تاملات : تاملات فى الفلسفة والأدب دار المعارف بمصر ط ٢ ١٩٦٥ ص ٦٢ ٠

(٢) Afaf Tolfiat — Sayyié : Egypt and Cromer, London, 1968, p. 162.

ولقد تزعم هذا الدور فى مصر أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد فعمل على بعث خير ما فى التراث العربى من نزعة علمانية وعقلانية ، وخاصة فلسفية أرسطو التى كانت الاساس الذى قام عليه صرح الفلسفة الاسلامية والعلم العربى • كما عمل على استيعاب خير ما فى التراث الغربى من فكر المستنيرين الفرنسيين : روسو ومونتسكيو •

وعلى ذلك فان أفكار لطفى السيد (تعد أول تعبير متماسك للايديولوجية ــ الوطنية • Ideology of Nationalism من الناحية السياسية والاجتماعية هى أيدلوجية تستمد أغلب مبادئها من أرسطو) (١) •

على أن ثمة فروق بين الفكرة الوطنية عند لطفى السيد ، وبين من سبقه من المفكرين المصريين الذين عرضنا لهم فى الصفحات السابقة •

فلقد لمسنا عند الطهطاوى بعض عناصر تلك الفكرة •• ولكن فكرة الوطنية عند الطهطاوى ، كانت وقتئذ لا تخرج عن حدود الشعور بالرابطة الدينية •

ورغم ان الطهطاوى قد اتصل بفكر المستنيرين الفرنسيين ، ودعوتهم للديمقراطية ، الا انه عندما كان يفكر فى الديمقراطية الفرنسية ، كان يفكر أيضا فى نظام الحكم الاسلامى ، متمثلا فى ذهنه مبادىء الشريعة الاسلامية حول نظام الشورى • وربما يرجع ذلك الى طبيعة المرحلة التى عاشها الطهطاوى تحت نير الحكم المطلق لمحمد على وأسرته •

---

(١) Afaf al sayyid., op. cit., p. 191.

كما نراه عندما يتحدث عن الاخاء في الوطن ، يرجع الى الأحاديث النبوية فى الاستنشاد على الاخاء فى الدين ، فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية ·

ولكن رغم ذلك لا يمكن لنا أن نتجاهل بزوغ الفكرة الوطنية عند الطهطاوى · فلقد ظلت أفكاره تراوده فى امكانية تطوير الشريعة الاسلامية نحو نظم للحكم السياسى تكون أقل استنادا من الحكم المطلق لمحمد على وأسرته مثلما كانت أفكاره تراوده فى امكانية تفتح مشايخ الأزهر على العلوم العصرية ·

كما سبق أن لمسنا عند زعيمى الاصلاح الدينى والفكرى فى الشرق : السيد جمال الدين الأفغانى ، والأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، بعض عناصر الفكرة الوطنية التى كانت تتضمن بعض الجوانب الاجتماعية والسياسية ·

فلقد كانت حركة الاصلاح الدينى تعنى من حيث مضمونها العام دخول العالم الاسلامى فى مرحلة جديدة من التطور الاقتصادى والاجتماعى · وهى مرحلة كانت تتسم بالصراع العنيف بين الاقطاع الشرقى وبزوغ بعض عناصر النظام الرأسمالى فى البلاد الشرقية ·

ولقد سارت خطة الاصلاح عند الأفغانى ومحمد عبده فى اتجاهين مختلفين ففى الوقت الذى ظل فيه الأفغانى يأمل فى توحيد العالم الاسلامى تحت زعامة دولة اسلامية عظمى ، يقف على قمتها زعيم مسلم ، اتجه الشيخ محمد عبده الى العمل على تقريب المسلمين من أهل التمدن الحديث ، فسعى فى ذلك بما نشره من فتاويه (المتعلقة بالربا ولبس القبعة ونحو ذلك مما يقرب المسلمين من الأمم

الأخرى ، ويسهل أسباب التجارة ؛ (١) •

ففى الوقت الذى اتجه فيه الأفغانى نحو « الجامعة الاسلامية » اتجه الامام محمد عبده نحو تقوية الرابطة الوطنية القائمة على أسباب التجارة والقدم الاتماعى •

والحقيقة ان محمد عبده لم يفقد فى يوم ما احساسه بالواقع الاجتماعى المصرى فلقد كانت مشاعره الوطنية — وهو الفتى الفلاح من قرية محلة نصر بالجيزة — ممتزجة دائما بمشاعر وأحاسيس الشعب المصرى • وكان يحس احساسا غامضا بأن مكاسب الطبقة الوسطى المصرية أبان نهضتها فى سبعينات القرن الماضى ، سوف تنتزع منها فى يوم ما لتعود الى الأغلبية الساحقة من الفلاحين المصريين ، وهى الطبقة التى نشأ منها الأستاذ الامام وعاش بؤسها وتعاستها ، وتقاسم معها آلامها وآمالها •

ولكن على الرغم من ذلك فلقد ظل الأستاذ الامام فى شك من التمدن الأوربى والحضارة الأوربية ، أو فى عملية نقلها وتطبيقها على المجتمع المصرى ، خشية أن تفسد الحياة الصناعية طبيعة الانسان القروى وقيمه •

أما الفكرة الوطنية عند لطفى السيد ، فانها تأخذ بالايمان المطلق فى قيمة التمدن الأوربى والحضارة الأوربية الحديثة •

وان كانت الفكرة الوطنية عند الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ،تحمل فى — مضمونها بعض العناصر الاجتماعية • التى تتعاطف مع أمانى الأغلبية الساحقة من الشعب المصرى أى مع الفلاحين المصريين •

---

(١) جرجى زيدان : بناة النهضة العربية ص ٨٥ •

فان الفكرة الوطنية عند لطفى السيد تحتوى على بعض العناصر الديمقراطية ، وهى فى مضمونها هذا ، نأى عنها المحتوى الاجتماعى فى كثير من الأحيان ، وهو المحتوى الذى كان وليدا فى الفكرة الوطنية عند الأستاذ الامام محمد عبده ٠

الا أن اعتراضا وجيها يجب علينا طرحه الآن ؟ وهو : كيف لنا أن نتحدث عن « الفكرة الوطنية » عند لطفى السيد ، والفكرة الوطنية ذات المحتوى الديمراطى بصفة خاصة ؟ فى حين أن لطفى السيد ينتمى طبقيا الى الطبقة الوسطى المصرية ٠٠

ولا يمكننا أن نكتفى فى الاجابة على هذا الاعتراض بالقول بما يسمى « الانتماء الفكرى » بمعنى أن لطفى السيد ، وان كانت حياته الاجتماعية تنتمى لأعماق الطبقة الوسطى المصرية الا أنه بحكم كونه مفكر ، قد استطاع أن يرتفع فوق حدود الأفق الضيق لتطلعات الطبقى الوسطى المصرية ، مدركا فى ذلك مسار الحركة التاريخية المصرية فى عمومتها ٠ ولكن من أين جاء هذا الادراك للطفى السيد ٠

يرتبط ذلك بالفترة الحرجة فى تطور القضية المصرية ذاتها ٠ وحى تلك الفترة التى دفعت الطبقة الوسطى المصرية الى أن تتخذ موقفا وطنيا فى بداية القرن العشرين فلقد حطمت الرأسمالية الاحتكارية البريطانية فى مصر ، كل أمل لتلك الطبقة فى القيام بنشاط اقتصادى أو سياسى مستقل داخل حدود وطنها ٠ الأمر الذى أدى فى النهاية الى تحالفها مع بقية طبقات الشعب المصرى ٠

فلقد كانت الطبقة الوسطى المصرية تطمع فى القيام بدور القيادة فى النشاط الاقتصادى والسياسى فى المجتمع المصرى ولكن مجىء الرأسمالية الاحتكارية وقتئذ قد عمل على تخريب كل الصناعات الوطنية الناشئة ٠ منتزعة من يدى الطبقة الوسطى زمام قيادة الاصلاحات الاقتصادية ٠ وبالتالى زمام القيادة السياسية ٠

ولقد أدت تلك الظـروف السياسية الجديدة التى تحويـل الطبقة الوسطى المصرية والى تحويل ممثليها المفكرين الى التحالف مع بقيـة طبقـات الشعب المصرى للوقوف معـا ضـد السياسة الاستعمارية البريطانية ·

وعلى ضوء ذلك تستطيع أن نفهم بعض المواقف الليبرالية ، وبعض التذبذبات ، بل وبعض التحالفات مع أشد العناصر الرجعية عند رجال حزب الأمـة · وذلك لاحساسهم بأن تحالفهم مع بقيـة الشعب المصرى ، هو تحالف مرحـلى ، قد ينتهى بانتهاء الاحتـلال البريطانى وسيطرته الاقتصادية والسياسية ·

ولم يخلص من هذه الترددات الا قلة منهم ، وكان على رأس تلك القلة ، أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد ·

وهو أيضا لم يتخلص من تلك الترددات الا بصعوبة بالغة · فاننا نكاد نلمس فى ردوده على كرومر ، الاعجاب بشخصيته الادارية والاقتصادية ، والاعجاب بصور الديمقراطية الغربية الشكلية ·

ولكن ما يضيق لطفى السيد من كرومر ، وهو تضيق كرومر طريق نمو الطبقة الوسطى المصرية سواء فى حدود دائرة الموظفين والمتعلمين ، أو فى حدود دائرة نحو الصناعات المحلية ··· الخ ·

كما يقف لطفى السيد موقفا مترددا من حركة انشاء البنوك والمصارف المالية،وهى بنوك كانت تحت سيطرة الاحتلال البريطانى، وقد أنشئت أساسا لتحل محل « صندوق الدين » المصرى — الذى الغى بعد الاتفاق الودى بين فرنسا وبريطانيا — فى استثمار الأموال الأجنبيـة فى مصر استثمارا فاحشا ، فالبنك الزراعى كان يقـدم سلفاته الى الفلاحين بفائدة تصل الى تسعة فى المائة ، ورغم ذلك خيل لطفى السيد أن فى ذلك ازالة للربا الفاحش عن عاتق صغار الفلاحين ·

كما كان لطفى السيد يعتقد فى بعض الأحيان ، ان ثمة آمال وطنيـة وراء مواقف الخـديو عباس ، فى الوقت الذى كانت فيه جهود الخديو المصرى تتركز حول البحث عن مكان له فى السلطة الفعلية للبلاد ، وهى السلطة التى انتزعها اللورد كرومر عنه ٠

ولكن رغم كل أوهام لطفى السيد فى الديمقراطية الليبرالية ، تبقى له مكانته التى لا تتزعزع فى الدفاع عن الوطنية المصريـة ٠ فهو الذى دافع عنها بعناد شديد ، لتقف حائلا فى وجه فكرة الجامعة الاسلامية (*) أو الرابطة الاسلامية ٠ وهى الفكرة التى لم يتخـل الأفغانى عنهـا قط ، والتى شك الامـام محمد عبـده فى قيمتهـا الاجتماعية والسياسية ٠

كما وقفت الفـكرة الوطنيـة عنـد لطفى السيد بنزعتهـا الديمقراطة ضد كل مخلفات القرون الوسطى ، فراحت تنادى بحماس بالغ بحرية العقيدة الدينيـة ، كما تبنت الدعوة الى تحرير المـرأة الشرقية ، ولم تخش الفكرة الوطنية أو الأيديولوجية الوطنية عند لطفى السيد ضياع الشخصية المصرية ، فالزمن كما يرى لطفى السيد كفيل بأن يصبغ كل الواردات الأوربية المادية والمعنوية بالصبغة المصرية ٠

هكذا راحت تلك الفكرة الوطنية عند لطفى السيد (تحارب الجمود على الماضى فى امساك المرأة المصرية على اتبـاع المعروف فى الماضى القريب ، بل تسهل لها العمل هى أيضا لمصلحتها ومصلحة المجموع ،وان نأخـذ أسباب القوة من التمـدن الجديد ، طائعـين لاكارهين ، والزمان وحـده كفيل بأن يصبغ الواردات الأوربيـة بصبغتنا المصرية لاشىء من ذلك يأتى بالنتيجة التى يخاف عقلاؤنا منها نتيجة أننا نفنى فى غيرنا ،نحن لا نفنى فى غيرنا أبدا ، ولكن

---

* Pan — islamism.

قديمنا يفنى فى حاضرنا وحاضرنا يفنى فى مستقبلنا كما هى سنة التطور فى الوجود (١) .

ويبقى للفكرة الوطنية عند لطفى السيد الأمال فى (شعب جديد ، يكون أقدر منا بصفاته على تحقيق أطماعنا القومية ، وعلى هذا الجيل الحاضر أو الشعب الحاضر أن يسهل للجيل الآتى سبل القوة وأسباب التطور ليتحقق صبغتنا القومية وهى مصر للمصريين) (٢) .



---

(١) لطفى السيد : تأملات فى الفلسفة والأدب . ص ١٧٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

الفهـــرس

